Philosophisches Jahrbuch.

Jahrgang 1889.

Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

Görres-Gesellschaft

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet und Dr. Jos. Pohle

Professoren an der philos.-theol. Lehranstalt in Fulda.

II. Band. Jahrgang 1889.

Fulda 1889.

Druck und Commissions-Verlag der Fuldaer Actien-Druckerei.

22408
23/3/92

B
3
P75
B82

Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

II. Jahrgang 1889.

I. Abhandlungen.

	Seite
1. Cathrein S. J., Das jus gentium im römischen Recht und beim hl. Thomas von Aquin	373—388
2. Costa-Rossetti S. J., Die Staatslehre der christlichen Philosophie	113—150
3. Endres, Ueber den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode	52—59
4. Grupp, Die Anfangsentwicklung der geistigen Cultur des Menschen	151—163, 261—290
5. Gutberlet, Der Kampf um die Willensfreiheit	389—409
6. Illigens, Die unendliche Menge	440—452
7. Isenkrahe, Der Grundirrthum der neueren Philosophie	410—452
8. Kaufmann, Die Erkenntnisslehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung in der Gegenwart	22—51
9. Pfeiffer, Zur Lehre vom ästhetischen Contraste mit specieller Rücksicht auf die landschaftlichen Contraste im Hochgebirge	164—181
10. Pohle, Der neueste Sturmlauf gegen die heidnischen Classiker und gegen die humanistische Bildung überhaupt	1—21, 291—309
11. Sierp, Pascals Stellung zum Skepticismus	60—73, 310—328

II. Recensionen und Referate.

1. Chantepie de la Saussay, Lehrbuch der Religionsgeschichte 1. Bd. (Grupp)	84—87
2. Commer, Ethik (Grupp)	189—193
3. Egger, Propaedeutica philos.-theologica (Prümm S. J.)	347—351

		Seite
4.	Feldner, Die Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe (Glossner)	74—80
5.	Haydt, Wesen und Ursprung der menschlichen Seele (Gutberlet)	182—184
6.	Jodl, Geschichte der Ethik (Gutberlet)	330—343
7.	Lahousse, Praelectiones Logicae et Ontologiae (Gutberlet)	467—469
8.	—, Praelectiones Metaphysicae specialis vol. III. Theologia naturalis (Gutberlet)	90—92
9.	Meyer S. J., Institutiones juris naturalis (Grupp)	184—189
10.	Münsterberg, Die Willenshandlung (Gutberlet)	193—196
11.	—, Ursprung der Sittlichkeit (Gutberlet)	453—464
12.	Rolph, Biologische Probleme (Gutberlet)	343—347
13.	Schwertschlager, Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen der Neuzeit (Gutberlet)	93—97
14.	v. Strauss, Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft (Grupp)	84—90
15.	Thill, Xénophane de Colophon (Pohle)	196
16.	Uphues, Ueber die Erinnerung (Fischer)	464—467
17.	—, Wahrnehmung und Empfindung (Fischer)	81—84

III. Philosophischer Sprechsaal.

Isenkrahe, Zur Kritik der thomistischen Erkenntnisslehre 352—360

IV. Zeitschriftenschau.

1.	Annales de philosophie chrétienne	361—363
2.	Bolcseleti Folyoirat	369
3.	Divus Thomas	367
4.	Historisch-politische Blätter	368
5.	Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie	470—472
6.	Katholik (Mainzer)	105 f.
7.	La critique philosophique	201 f.
8.	La scienza italiana	368 f.
9.	Le Muséon	107
10.	Philosophische Monatshefte	365—367
11.	Philosophische Studien	473—477
12.	Revue philosophique de la France et de l'Etranger	98—103
13.	Rivista di Filosofia scientifica	197—201
14.	Rivista italiana di Filosofia	105
15.	Stimmen aus Maria-Laach	106 f.
16.	The American Journal of Psychology	103 f.

Seite

17. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie . . 204
18. Zeitschrift für exakte Philosophie . . . . . 202—204
19. Zeitschrift für katholische Theologie 368
20. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik . . 363—365

V. Novitätenschau des Jahres 1888.

1. Allgemeines.
   a) Lehrbücher der Philosophie . . . . . 205 f.
   b) Philosophische Zeitschriften . . . . . 206—208
   c) Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 208—214
   d) Philosophische Schriften vermischten Inhalts . . . 214—217
2. Logik und Erkenntnisstheorie.
   a) Lehrbücher 217
   b) Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie . . . 218 f.
3. Psychologie.
   a) Lehrbücher . . . . . 220 f.
   b) Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 221—225
   c) Beiträge zur rationalen Psychologie . . . . . 225 f.
4. Naturphilosophie und die bedeutenderen Werke der exakten Anthropologie . . . . . 226—230
5. Theodicee . . . . . 230 f.
6. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie . . . 232 f.
7. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.
   a) Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 233—237
   b) Beiträge zur Ethik, zum Natur- und Völkerrecht . 237 f.
   c) Beiträge zur Social- und Rechtsphilosophie . . . 238—240
8. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . 240 f.
9. Religionswissenschaft.
   a) Religionsphilosophie . . . . . 241—244
   b) Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 244 f.
10. Geschichte der Philosophie.
   a) Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 245—247
   b) Beiträge:
      α) Zur antik-heidnischen Philosophie . . . . . 247—250
      β) Zur mittelalterlichen Philosophie 250
      γ) Zur neueren Philosophie . . . . . 250 f.
      δ) Zur neuesten Philosophie . . . . . 251—254

VI. Miscellen und Nachrichten.

Ausonio Franchi's Widerruf und Unterwerfung . . . . . 483 f.
Denkmäler für Philosophen . . . . . 111 f.

Seite

Der thierische Organismus und das Gesetz von der Erhaltung der Kraft . . . . . 478—483
Die hypnotische Suggestion . . . . . 370 f.
Die Verurtheilung Rosmini's. . . . . 108—111
Einfluss der Anästhetika auf Pflanzen 371
Professor Virchow über den Darwinismus . . . . . 371 f.
Zur Statistik der philosophischen Weltlitteratur des Jahres 1888 255—259

Necrologe.

Beaussire 260
Carrau 260
Knoodt 112

Druckfehler.

S.	16	von unten	Zeile	5	lies	Eimer statt Einer.
S.	24	„	„	5	„	ψυχήν statt ψυφήν.
S.	88	„	„	12	„	Werk statt Wort.
S.	129	„ oben		15	„	largius statt longius.
S.	161	„ unten	„	2	„	das Firmament statt des Firmaments.
S.	161	„	„	3	„	im statt ein.
S.	161	„	„	6	„	licht statt Licht.
S.	161	„	„	6	„	agara statt agura.
S.	162	„ oben	„	11	„	Voraussetzung statt Vorstellung.
S.	162	„ unten	„	5	„	Er ist . . . . so vern.
S.	259	„	„	9	„	verwerthet statt zu verw.
S.	359	„ oben	„	20	„	ächt dogmatisch statt nicht dogm.

Der neueste Sturmlauf gegen die heidnischen Classiker und gegen die humanistische Bildung überhaupt.

Von Professor Dr. Jos. Pohle.

Einleitung.

Mit immer heftigerem Ungestüm treten in breiten und einflussreichen Schichten der gebildeten Welt — nicht bloss in Deutschland, sondern auch in Frankreich,[1]) England[2]) und Nordamerika[3]) — seit einiger Zeit Bestrebungen hervor, welche, getragen von einer zielbewussten Agitation, auf nichts Geringeres als eine gründliche Umwälzung auf dem Gebiete des gelehrten Unterrichts und der akademischen Bildung es abgesehen haben. Schritt für Schritt bei ihren bereits eingeleiteten Abbröckelungsversuchen vorwärts dringend, hoffen diese „Pädagogen der Zukunft" unsere gesammte Schulorganisation in absehbarer Zeit dahin gebracht zu sehen, dass die moderne Menschheit, vom „Banne verjährter mittelalterlicher Formen" befreit und losgelöst aus dem organischen Verbande der griechisch-römischen Cultur, die noch immer unser ganzes Geistesleben durchtränkt und befruchtet, ihre gesammte Bildung und Erziehung dereinst lediglich „aus den Mitteln der eigenen Erkenntniss und Forschung zu bestreiten" im Stande ist. Galt es bisheran als eine heilige, von unseren Altvorderen überkommene[4]), wenn auch durch den utraqui-

[1]) A. Sicard, Les études classiques avant la Révolution p. II—IX. Paris 1887. Vgl. Ed. Lockroy, Ueber die Zukunft des classischen Unterrichts in Frankreich. Aus dem Französischen von J. Singer, Wien 1889. Bezüglich der Reformbewegung in Italien vgl. N. Fornelli, La pedagogia e l'insegnamento classico (Rivista italiana di filosofia, diretta da L. Ferri, Vol. I. p. 32—47. Roma 1889).

[2]) F. Huxley, Reden und Aufsätze. Deutsch von Fr. Schultze. S. 111 ff. u. ö. Berlin 1879.

[3]) Cf. The Catholic Review. Vol. XXXIII, No. 22. (June 2, 1888) p. 342. New-York.

[4]) Vgl. meinen Artikel: „Classiker" im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. 2. Aufl. III, 414—425. Freiburg 1884.

stischen (d. h. zwischen altsprachlichem und realistischem Lehrstoff getheilten) Charakter des modernen Gymnasiums freilich schon stark beeinträchtigte Regel, dass einerseits der Schwerpunkt des Gymnasialwesens in den Erwerb classischer Bildung fallen müsse, andrerseits ein fruchtbares Universitätsstudium nur auf dem Boden der philosophischen Propädeutik möglich sei: so ertönen neuerdings immer lautere und ungeduldigere Stimmen, welche nicht etwa bloss eine noch weitere Zurückschiebung dieser beiden altbewährten Bildungsgrundlagen verlangen, sondern geradezu auf deren gänzliche Verdrängung und Ersetzung durch eine „neue Basis" mächtig hinarbeiten. Welcher Art ist nun diese neue Basis?

Erstes Kapitel.

Die neue Basis der Zukunftsschule.

Jüngst meinte K. Kollbach[1]) zwar, dass „nicht die Beseitigung der Gymnasien, sondern nur Gleichstellung realistischer Bildungsanstalten mit diesen ungleichmässig bevorzugten Schulen die Forderung der Zeit sei" und auch Prof. Preyer[2]) betonte auf der Naturforscherversammlung zu Wiesbaden 1887, dass „zunächst nichts Anderes als die Abschaffung des Reifezeugnisses vom humanistischen Gymnasium als einzigen Passe-partout zu den Staatsämtern, zur ärztlichen Laufbahn u. s. w. dringend erforderlich ist."

Allein man braucht nicht viel Scharfsinn aufzubieten, um zu erkennen, dass hinter dieser anscheinend so bescheidenen Forderung, schon zum Sprunge bereit, die nur schlecht verhüllte Absicht lauert, das begonnene Zerstörungswerk muthig fortzusetzen, sobald einmal eine hinreichend breite Bresche in die Mauern des alten Erziehungssystems geschossen sein wird. Ist man doch auf jener Seite unvorsichtig genug, gar kein Hehl aus der Schadenfreude zu machen, die man schon zum Voraus darüber empfindet, dass das humanistische Gymnasium von unseren Nachkommen einstmals nur noch wie ein „rudimentäres Organ", dessen ganzes Verdienst in einer durch

[1]) K. Kollbach. Methodik der gesammten Naturwissenschaft für höhere Lehranstalten und Volksschulen mit Grundzügen zur Reform dieses Unterrichts. Einleitung. Leipzig 1888.

[2]) Vgl. Gäa, Natur und Leben, hrsg. von Dr. H. J. Klein. XXIII. Jahrg. S. 751. Leipzig 1887.

Fortentwickelung glücklich überwundenen Vergangenheit liege, mit der gaffenden Miene neugieriger Knaben angestaunt werden wird.[1])

Nun brauchen wir zum Glück auf derlei Prophezeiungen allerdings nicht gerade viel zu geben. Die Geschichte geht eben ihren unabänderlichen Gang und schon manch' schönen Zukunftsplan hat das eiserne Rad der Zeit ohne Nachsicht zermalmt. Auf kurze Zeit mögen ja, dies geben wir zu, die thörichten Träume überschwänglicher Zukunftstheoretiker in Erfüllung gehen, aber ewig kann ein so billiger Triumph nicht währen. Immer wieder gewinnt der gesunde Menschenverstand, da er sich dauernd nicht knebeln lässt, die Oberhand, um sofort die unreifen Entwürfe einer ungesund gährenden Drangperiode mit edlem Zorn zu zerknittern und verächtlich zu Boden zu werfen.

Soll diese Perspektive uns aber etwa dazu ermuthigen, dass wir nun die Hände müssig in den Schooss legen und jenen unwürdigen Knebelungsversuchen unthätig zuschauen? Nein, wir haben einen doppelten Grund, diese „brennende Frage" der Gegenwart gerade an dieser Stelle auch vor unser Forum zu ziehen.

I.

Wichtigkeit der Frage für die Philosophie.

Unstreitig gehört zunächst die Pädagogik als Wissenschaft mit zur Domäne der Philosophie. Wenn zwar unser „Jahrbuch" im Allgemeinen auf die Behandlung pädagogischer Probleme Verzicht leistet, so geschieht dies im Grunde mehr aus Rücksichten der Zweckmässigkeit und Arbeitstheilung als aus Princip. Die selbständige Bedeutung, welche die Erziehungslehre durch eine bis ins Kleinste ausgebildete Schulgesetzgebung sowie durch den mit deren Ausführung betrauten Beamtenapparat in neuerer Zeit gewann, hat naturgemäss auch zu einer eigenen Vertretung dieser Wissenschaft durch sog. Fachpädagogen, Fachbücher und Fachzeitschriften geführt, ohne dass deswegen die Philosophie jemals Miene gezeigt hätte, ihren Mündel aus dem Dienstverhältniss, worin er zu ihr stand und noch steht, für immer zu entlassen. Vielmehr hat die Philosophie von Sokrates aufwärts bis Herbart auch der „Kunst der

[1]) Vgl. K. Kollbach a. a. O. u. Gäa, XXIV. Jahrg. S. 491. Leipzig 1888. Ähnlich Preyer a. a. O.: „Die alten Sprachen des Schulunterrichts hängen der jetzigen Generation an wie rudimentäre Organe."

Künste" sowie der Begründung ihrer Principien und Regeln, die ohne psychologische und metaphysische Voraussetzungen gar nicht denkbar ist, ihr ungetheiltes Interesse zugewandt und etwa hie und da auftauchende Grossjährigkeitsgelüste beharrlich zurückgewiesen.

Träfe aber auch diese grundsätzliche Betrachtung nicht ganz zu, so würde doch ein ausreichender Grund für eine entschiedene Stellungnahme zur Classikerfrage unsererseits schon in der einfachen Erwägung liegen, dass eine grundstürzende Umwälzung auf dem Gebiete des gelehrten Unterrichts, wenn sie gelänge, nicht ohne die grössten Erschütterungen unseres gesammten Erziehungssystems, von der Volksschule angefangen bis hinauf zur philosophischen Fakultät der Hochschule, ertragen werden könnte. Humaniora und Philosophie stehen also in einem gewissen Zusammenhang und zwar in mehr als einem bloss äusseren, historischen Abhängigkeitsverhältniss.[1])

Es kann uns selbstverständlich nicht einerlei sein, auf welcher Grundlage das Philosophiestudium — und das Gleiche werden alle Fachprofessoren für ihre besonderen Disciplinen geltend machen müssen — begonnen und betrieben werde. Nicht jede Lehrweise und Erziehung auf den unteren Bildungsstufen ist ja im Stande, jene Reife des Urtheils, jene harmonische Ausbildung aller Seelenkräfte, jene unbefangene durch keine Einseitigkeit der Gedankenrichtung getrübte Auffassung von Welt und Menschen, endlich jene propädeutischen und philologischen Vorkenntnisse zu vermitteln, welche als die unumgänglichen Vorstufen zu jener Halle betrachtet werden müssen, die in den Tempel der Weisheit führt. Werden die untersten Bildungsgrundlagen nun aber selber erschüttert und von ihrer Stelle gerückt, was Wunder, wenn der ganze Oberbau, der darauf errichtet werden soll, mit ins Wanken geräth und zusammenbricht?

Wie in der Körperwelt, so sind auch in der Geistessphäre eine gewisse Stabilität und Continuität die zwei unerlässlichen Vorbedingungen zu einer vor allen störenden und verschiebenden Einflüssen gesicherten und darum gedeihlichen Entwickelung. Der blosse Versuch derartiger Experimente ist schon gefährlich und darum strafbar. Möge man nur immer für oder wider die Puttkammer'sche Orthographie Partei ergreifen, heute mit dieser morgen

[1]) C. Carpzow, De damno quod parit philosophia absque litteris humanioribus et arte critica. Lipsiae 1718. Die Einseitigkeiten dieses Werks hebt mit Recht hervor F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts etc. S. 377 f. Leipzig 1885.

mit einer anderen Rechtschreibungsmethode es versuchen, bald diese bald jene orthographischen Grundsätze der Volksschule und dem amtlichen Verkehr vorschreiben — so unangenehm diese beständigen, oft ziellosen Änderungen, Neuerungen, Störungen von den Betheiligten auch empfunden werden müssen, das Erziehungssystem selbst wird doch wenigstens nicht in Frage gestellt, da es sich zu guter Letzt nur um eine mehr oder minder untergeordnete Sache handelt. Aber die classische Bildung? Der humanistische Unterricht? Hier handelt es sich um ein Princip, um ein Princip von schwerstem Kaliber, ich möchte beinahe hinzufügen, um Sein oder Nichtsein.

Welchen Rückschlag müsste nicht in der That ein von Grund aus verändertes Erziehungssystem — etwa ein ausschliesslich die Naturwissenschaften berücksichtigendes — auf Geist und Herz unserer jungen Leute üben! Denkweise, Gedankenrichtung, Grundanschauung, Charakter — Alles würde auf einmal anders. Man male sich das Bild nur einmal selber aus: über die principielle Tragweite der geplanten Erziehungsreform selbst ist ja Niemand im Zweifel und kann es Niemand sein. Freunde und Feinde des humanistischen Gymnasiums geben denn auch — diese nicht ohne heimliche Schadenfreude, jene mit kaum verhaltenem Grimm — den unvermeidlichen Eintritt einer geistigen Revolution im gesammten Denken, Fühlen und Wollen der Menschheit, das nothwendige Hereinbrechen eines „naturwissenschaftlichen Zeitalters“ in der kühnsten und tollsten Bedeutung dieses Wortes unumwunden zu, falls die angestrebte Unterrichtsreform wirklich einmal in grösserem Maassstabe zur Durchführung gelangen sollte.

Es ist darum hohe Zeit, dass alle maassgebenden Kreise, und nicht an letzter Statt die Zunft der Philosophen[1]), diese „brennende Frage“ ernstlich in die Hand nehmen und eine ihrer selbst wie der unverjährbaren Traditionen unserer Väter würdige Stellung zu ihr einnehmen.

---

[1]) Von philosophischer Seite ist mit pädagogischen Reformvorschlägen hervorgetreten: Aug. Stadler, Über die Aufgabe der Mittelschule. München 1887. Er will von altclassischen Sprachen nur Griechisch cultivirt wissen, das Latein aber ganz ausschliessen, wogegen Th. Ziegler (Vgl. Philos. Monatshefte Bd. XXV, S. 108. Heidelberg 1889) mit Recht Einspruch erhebt. Im Interesse der protestantischen Theologie hat eine Lanze für die classischen Studien eingelegt W. Strobel, die class. Studien als Vorbildung für die höheren Berufsarten m. bes. Berücks. der Theologie. Basel 1888.

Steht denn nun aber, wird man ängstlich fragen, wirklich so Vieles und so Grosses auf dem Spiel? Und ist die Propaganda deutscher wie ausserdeutscher Classikerfeinde in der That schon zu einer Macht, zu einer schweren Gefahr für das alte Erziehungssystem herangewachsen? Darauf ist nur eine Antwort möglich: Wer Augen hat zu sehen, der sehe! Indem wir die erste Frage vorerst zurückstellen, wird es zur Erledigung der zweiten zweckdienlich sein, wenn wir behufs gründlicher Orientirung selber einmal einen Recognoscirungsritt ins classikerfeindliche Lager unternehmen und dabei Position, Waffenrüstung, Kampfesart des Gegners genau auskundschaften. So nur werden wir in den Stand gesetzt sein, die eigene Kriegsführung nach derjenigen des Feindes einzurichten und ihm mit Aussicht auf Erfolg auf dem Kampfplatze ebenbürtig gegenüberzutreten.

II.

Die classikerfeindliche Propaganda seitens der deutschen Naturforschung.

Aus welchen Kreisen vornehmlich die Rufe nach einer radicalen Unterrichtsreform zu uns herübergellen, kann für denjenigen, der den Zug der Zeit kennt und ihre Zeichen zu deuten versteht, nicht lange zweifelhaft sein. Nicht die Pädagogen von Fach sind es, nicht die Juristen, nicht die Theologen, nicht einmal die Mediciner, am wenigsten natürlich die classischen Philologen, sondern die Naturforscher, welche den neuen „plan of campaign“ geschickt ersonnen und energisch ins Werk gesetzt haben.

Die Naturforscher sind aber die Männer der Zukunft. In Rede und Schrift werden von ihnen Söldlinge angeworben, die humanistischen Gymnasien in der öffentlichen Achtung herabgesetzt, die classischen Studien ins Lächerliche gezogen. Das Gymnasium mit seiner „veralteten, auf blossen Wortkram hinauslaufenden Bildungsweise“,[1]) mit seinem „geisttödtenden, inhaltlich leeren Unterricht in den alten Sprachen“,[2]) mit seiner „verrotteten, ungeeigneten und oberflächlichen“, „verdummenden, öden Halbdressur in albernen Sprachen“,[3]) mit seiner „Bevorzugung des Interesses am classischen

[1]) Gäa XXIV. Jahrg. S. 116. Leipzig 1888.
[2]) a. a. O. Vgl XXIII. Jahrg. S. 457. 1887.
[3]) Gäa a. a. O. S. 461. S. 752.

Alterthum“ und dessen „Aberglauben, Sklaventhum und unchristlicher Moral“ (a. a. O.) — dieses scheussliche Gymnasium also, das unsere deutschen Jünglinge zur „geistigen Auswanderung nach Rom und Athen zwingt“ (Preyer), soll wenn nicht Knall und Fall, so doch vermittelst langsamer Maulwurfsarbeit gestürzt und durch das Realgymnasium[1]) ersetzt werden. Nach Beseitigung der Classiker soll dieses Zukunftsgymnasium, auf das natürlich sämmtliche Vorrechte des alten überzugehen haben, seinen Schwerpunkt in die Naturwissenschaften verlegen und nur realistisch vorgebildete Abiturienten den Hochschulen zuführen. An die Stelle des Collegium logicum wird dann wohl das Examen physicum treten. Zwar ist letztere Forderung zur Zeit noch nicht ausdrücklich erhoben, aber die „Logik der Thatsachen“ wird unabweislich zu ihr hinführen; denn man kann doch den naturwissenschaftlichen Unterricht nicht zum Mittelpunkt aller Bildung machen wollen, ohne zugleich zu wollen, dass die übrigen Fächer sich alsdann um diesen Mittelpunkt, als ihren Krystallisationskern, peripherisch ansetzen und so ihren steten organischen Bezug darauf überallhin offenbaren.

Hat man die schiefene Ebene einmal betreten, so wird keine Macht der Welt stark genug sein, um das ins Rollen gerathene Unterrichtssystem in seinem Laufe abwärts aufzuhalten und es ist ein unbegreiflicher Optimismus, wenn selbst ein so einsichtsvoller und gewiegter Mann, wie Prof. F. Paulsen in Berlin, der Ansicht sein kann, dass „die Disciplinen, die bei einem Zurücktreten des altsprachlichen Unterrichts in erster Linie gewinnen müssten, Deutsch und Philosophie sind.“ Allerdings begründet der verdienstvolle Gelehrte seine Prognose mit dem Hinweis auf den „gesunden Sinn unseres Volkes.“ „Zunächst scheint mir“, so hören wir, „dass auf keine Weise Ursache zu der Besorgniss ist, an die Stelle des classischen Unterrichts werde Mathematik und Physik, Chemie und Naturgeschichte als wichtigstes Stück, oder wie man zu sagen pflegt, als Schwerpunkt des ganzen Unterrichts treten. Was die ältere Gymnasialpädagogik als ‚sapere et fari‘ oder ‚sapiens et eloquens pietas‘ bezeichnete, das wird ja wohl, so lange irgend gesunder Sinn unserem Volke erhalten bleibt, das Ziel der Jugendbildung und im

[1]) Es versteht sich von selbst, dass dieses ideale Gymnasium der Zukunft nicht identisch ist mit dem preussischen und österreichischen „Realgymnasium“, über welche vgl. E. Laas, litterarischer Nachlass hrsg. von B. Kerry. S. 38. Anmerkung 27. Wien 1887.

Besondern die Grundlage alles wissenschaftlichen Studiums bleiben; darüber wird sich ja wohl schwerlich irgend eine Zeit täuschen, dass die zu diesem Ziel führenden Uebungen nicht vorzugsweise im Gebiete des mathematischen und naturwissenschaftlichen, sondern im Gebiete des litterarischen und historischen, des philosophischen und religiösen Unterrichts liegen. So weit ich irgend abzusehen im Stande bin, wird also der sog. Schwerpunkt alles höheren ebenso wie des niederen Schulunterrichts stets innerhalb der Gesammtheit dieser Disciplinen liegen. Mathematik und Naturwissenschaften können erst im Fachstudium Selbständigkeit gewinnen; auf einer Schule, welche die allgemeine geistige Entwickelung zu fördern, nicht aber mit speciellen Berufskenntnissen auszustatten sich zum Ziele setzt, können sie immer nur an zweiter Stelle stehen. Am allerwenigsten trifft dies für eine Schule zu (Gymnasium), welche diejenigen, die für die Regierungsberufe bestimmt sind, von ferne her für ihren Beruf vorbereiten will; denn alle Regierungsberufe setzen, so kann man sagen, Sapienz und Eloquenz, die Fähigkeit, menschliche Dinge zu verstehen und auf sie zu wirken, als eigentliche Berufsbildung voraus. Das gilt vom Seelsorger wie vom Lehrer, vom Beamten und Richter wie vom Offizier und Arzt: ihre erste und allgemeinste Kunst ist verständnissvolle Einwirkung auf Menschenseelen, wozu dann für Jeden noch seine eigenthümliche Kunst kommt.“[1])

Treffender und packender, als in diesen kurzen Sätzen, liessen sich die Anforderungen an die allgemeine Bildung wohl kaum darstellen. Die Unzulänglichkeit des naturwissenschaftlichen und mathematischen Unterrichts als der Grundlage einer allgemein menschlichen Erziehung könnte nicht leicht schärfer hervorgehoben werden. Wenn nur der Zug der Zeit nicht nach einer ganz anderen Richtung hin ginge oder vielmehr gezerrt würde! Die Sperlinge pfeifen es ja schon von den Dächern, dass nicht der litterarische und historische, nicht der philosophische und religiöse Unterricht, sondern gerade Naturwissenschaften und Mathematik in Zukunft den sog. Schwerpunkt alles höheren wie niederen Schulwesens zu bilden haben.

[1]) F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des MA. bis zur Gegenwart. S. 763. Leipzig 1885.

Auf der Wiesbadener Naturforscher-Versammlung hielt Prof. W. Preyer aus Jena am 19. Sept 1887 einen mit „lebhaftem und anhaltendem Beifall“ gelohnten Vortrag über das Thema: „Naturforschung und Schule“. Man wird die Anschauungen eines so ausgezeichneten Forschers, zumal wenn sie mit dem lauten Beifall einer so angesehenen Versammlung ausgezeichnet wurden, wohl als einen Maassstab, wenn auch nicht gerade für den „gesunden Sinn unseres Volkes“, so doch für die Gesinnung gebrauchen dürfen, welche die tonangebenden Männer unseres naturwissenschaftlichen Jahrhunderts beherrscht. „Die Naturforschung“, belehrt uns Preyer, „hat in den letzten Jahrzehnten einen grösseren Einfluss, als je zuvor, auf fast alle Wissenschaften und Gewerbe, auf den Verkehr der Menschen untereinander, auf die Bildung überhaupt gewonnen. Dieser Einfluss erstreckte sich auffallender Weise nicht auf die Bildungsanstalten, die Schulen, welche nicht mit fortgeschritten sind. Die Ursache liegt im zähen Festhalten an Gewohntem, welches die Anpassungsfähigkeit unterdrückt. Die Biologie aber, wie die Natur sich verjüngend, wenn ihre Früchte gereift sind, muss gehört werden, wo es sich um die Ausbildung der köstlichen Naturanlagen handelt; sie ermittelt die Entwickelungsgesetze und Bedingungen des werdenden Menschen, die dem Pädagogen maassgebend sein müssen.“ [1])

Pädagogen, habt ihr es gehört? Ihr sollet eure Wissenschaft umgestalten und einrichten nach den Gesetzen der „Biologie“. Weigert ihr euch, „die veraltete Art des Schulunterrichts den Errungenschaften der Naturforschung entsprechend umzuformen, dann wird das künftige Geschlecht es um so gründlicher thun“ (a. a. O. S. 752). Im Namen der Biologie natürlich. Die Biologie ist ja die Wissenschaft von den „Entwickelungsgesetzen des werdenden Menschen“; nun aber „hindern“ die humanistischen Gymnasien, „wo immer noch Griechisch und Latein Hauptfächer sind“, die „natürliche geistige Entwickelung (a. a. O. S. 750) — also! Wehe, dreifaches Wehe über die „alten“ Erzieher mit ihrem „zähen Festhalten an Gewohntem“, dass ihnen das Licht der Biologie nicht leuchtete, als es sich um die Ausbildung der „köstlichen Naturanlagen“ ihrer Zöglinge handelte! Das ältere Menschengeschlecht konnte nicht anders als sehr schlecht erzogen

[1]) Nach dem Referat in der Gäa. XXIII. Jahrg. S. 749. Leipzig 1887.

gewesen sein, da seine Lehrer keine — Biologen waren. Sapienti sat! — Die biologischen Prämissen Preyers beweisen zwar nicht, was sie sollen — mit Ausnahme der hygienischen Folgerungen, welche in der That die Beachtung aller Schulmänner und Schulbehörden verdienen — aber Eines beweisen sie doch, nämlich: wohin das Schiff der Zukunftsbildung gesteuert werden soll.

Dieses Ziel, ein ganz anderes als dasjenige, dem F. Paulsen oben das Wort redete, sowie die Taktik, welche befolgt werden müsse, um dem Ziel allgemach näher zu kommen, werden von Preyer sodann näher bestimmt und erläutert wie folgt: „Zunächst ist nichts Anderes als die Abschaffung des Reifezeugnisses vom humanistischen Gymnasium als einzigen Passe-partout zu den Staatsämtern, zur ärztlichen Laufbahn etc. dringend erforderlich. Das Uebrige wird sich dann allmählich Bahn brechen, namentlich besserer Unterricht im Deutschen, im Englischen und Französischen, Heimathskunde und Geographie, Sittenlehre und die christliche Religion, deutsche Geschichte, Zeichnen und Modelliren, Mathematik, die Elemente der Physik, der Chemie und der Physiologie, wenigstens der Gesundheitslehre, sind für deutsche Jünglinge bessere Unterrichtsgegenstände, als lateinische und griechische Grammatik, als Xenophon und Cicero, als die Bürgerkriege Roms und Athens, die Liebesabenteuer Jupiters und die Unthaten römischer Cäsaren" (a. a. O. S. 751).

Ohne auf die letzten Bemerkungen, deren Einseitigkeit und Schiefheit bei einem Seitenblick z. B. auf den dreissigjährigen Krieg oder die „Liebesabenteuer" Goethe's sofort in die Augen fallen, weiter einzugehen, müssen wir gestehen: Ein realistischeres Zukunftsprogramm, als hier geschieht, lässt sich kaum aufstellen. Nur von Prof. Häckel ist dasselbe noch überboten worden, wenn er in seiner Befürwortung der „Einheitsschule" von Sprachen das Deutsche, Englische, Französische und Lateinische (also doch noch!), von Realfächern aber die Anthropologie, Zoologie, Botanik, Entwickelungslehre (Darwinismus), Geologie, Geographie, Physik, Chemie, Astronomie, Mathematik in den Lehrplan des Zukunftsgymnasiums aufgenommen wissen will.[1] „Ein Lehrplan für die Bewohner des Mondes oder des Saturn", setzt Johannes Flach spottend hinzu.[2] Nicht nur das. Zugleich ein Lehrplan, füge man

[1] Vgl. Tägliche Rundschau, Jahrgang 1887.

[2] Joh. Flach. Der Hellenismus der Zukunft S. 36. Leipzig 1888.

hinzu, der die gleichen Mängel in potenzirter Form an sich trägt, die man dem altclassischen Unterricht vorrückt.

Das humanistische Gymnasium soll nur „Philologen", natürlich stümperhafte, heranzubilden vermögen. Wer kann dann aber das Realgymnasium der Zukunft vor dem Vorwurf retten, dass es nur einseitige „Naturforscher" zu züchten im Stande sei? Die alten Sprachen dem Knaben neun bis zehn Jahre lang „während der wichtigsten Zeit körperlicher und geistiger Entwickelung" als Hauptfächer „aufzunöthigen", das erscheint nach dem Ausdruck Preyers „dem Physiologen, welcher die natürliche Entwickelung zu Grunde legt, widersinnig" (a. a. O.). Als wenn die Entwickelung eine „natürlichere" würde, wenn man den Knaben zehn Jahre lang „während der wichtigsten Zeit körperlicher und geistiger Entwickelung" mit Deutsch, Englisch, Französisch, deutscher Geschichte, Heimathskunde und Geographie, Anthropologie, Zoologie, Botanik, Entwickelungslehre, Geologie, Physik, Chemie, Astronomie, Physiologie und Gesundheitslehre, Mathematik, Zeichnen und Modelliren, und mit Gott weiss was für sonstigen Realien plagt. Man wendet ferner ein, die altclassischen Sprachen gehörten, ähnlich wie z. B. das Sanskrit oder Arabische, nicht in die Schulen, sondern in die Universitäten, sie seien nicht Mittel zur Erziehung, sondern nur Object der Wissenschaft, der Alterthumsforschung. Lässt sich nun aber nicht der gleiche Einwand auch gegen das naturwissenschaftliche Unterrichtssystem kehren, weil die Naturwissenschaften mindestens ebenso, wie die alten Sprachen, erst „im Fachstudium Selbständigkeit gewinnen können", wie mit Recht F. Paulsen oben hervorhob?

Schreiber dieser Zeilen ist gewiss kein Verächter oder gar Feind der Naturwissenschaft; er hat im Gegentheil mit Lust und Liebe sich zeitlebens mit ihr beschäftigt und sie als eine unversiegliche Quelle von Belehrung, Herzensfreude und Geisteserfrischung schätzen und lieben gelernt. Allein man kann sehr gut ein Liebhaber, ja Bewunderer dieser Wissenschaft sein, ohne sich deswegen zum Zugeständniss gezwungen zu sehen, dass dieselbe die allein geeignete oder auch überhaupt nur eine geeignete Grundlage für die höhere Allgemeinbildung abgebe. Blinde Liebe zum eigenen Fach, das man gerade betreibt, erzeugt nur allzu leicht einen thörichten Hass gegen Alles, was in dieses Fach nicht einschlägt und führt häufig

zu Uebertreibungen, deren Abgeschmacktheit sich fast mit Händen greifen lässt.

Wenn Preyer, dieser in weiten Kreisen mit Recht geschätzte Physiologe, sich von seiner Voreingenommenheit gegen das „classische Götzenthum", dem man „noch immer auf zertrümmerten Altären opfert", zu der Behauptung hinreissen lässt, dass „nicht die (altsprachliche) Büchergelehrsamkeit, sondern die vorzüglichen Heereseinrichtungen Deutschland wehrhaft und gross gemacht haben", dass „die Armee die Schäden der Schule heilt, aber nur zum Theil, da es für Viele zu spät ist" [1]) — so muss man doch billig fragen: Ei, warum fordert er dann nicht ein grosses Netz von Turnschulen über das ganze Land statt der von ihm bevorzugten realistischen Bildungsanstalten? Warum verlangt er nicht gleich gewaltsame Einstellung sämmtlicher deutschen Jünglinge, Gymnasiasten wie Realschüler, unter die Rekruten der Armee? Warum sucht er den Teufel des humanistischen durch den Beelzebub des Realgymnasiums auszutreiben?

Thatsache freilich ist, dass die Wehrhaftigkeit, Würde und Grösse einer Nation von der classischen Bildung eher zu hoffen als zu fürchten hat. Zum Mindesten stehen militärische Tüchtigkeit und humanistische Bildung in keinem unversöhnlichen Gegensatz. Sind denn die Hellenen, diese unerreichten Vorbilder in Wissenschaft, Litteratur und Kunst, nicht auch gross gewesen in Siegen und Schlachten? Das übermächtige Perserreich wüsste Wunderdinge davon zu erzählen. Und die Römer, denen wir eine Reihe der vorzüglichsten Classiker als der Bildner unserer Jugend verdanken, sind sie nicht zugleich das wehrhafteste, kernigste, kriegerischste Volk der alten Welt gewesen?

III. Eine Stimme aus dem Lager der Mathematiker.

Selbstredend ist Preyer nicht der einzige Rufer im Streit; er hat eine Gefolgschaft ebenso zahlreicher als bedeutender Bundesgenossen. Denen wir bisher das Wort verstatteten, sie gehörten sammt und sonders dem Lager der berufsmässigen Naturforscher an.

Aus der Zunft der Mathematiker hat Prof. Schellbach in seiner Schrift: „Ueber die Zukunft der Mathematik an unseren Gymnasien" (Berlin 1887) mit „edler Entrüstung", die ihm „die

[1]) Gäa, XXIII. Jahrg. S. 751. 1887.

Feder in die Hand drückte", „über die verrotteten Anschauungen erbarmungslos den Stab gebrochen, die sich noch heute im Lehrplan unserer Gymnasien breit machen" [1]). Als Mathematiker will er natürlich vor Allem den mathematischen Unterricht auf den Schild gehoben wissen, um ein Geschlecht heranzubilden, das vielleicht zwar gut rechnen, zählen und messen, vermuthlich aber nicht correct, fliessend und schön reden und schreiben kann.

Dass es viele, sehr viele Jünglinge von sonst guten Anlagen gibt, welche für Mathematik gar kein Verständniss besitzen, so sehr man ihnen auch die Sätze der Geometrie, Algebra und Trigonometrie einzutrichtern sich anstrengt; dass also von allen Unterrichtsgegenständen gerade die Mathematik vielleicht am wenigsten sich als ein allgemein menschliches Bildungsmittel eignet: das ficht einen Pädagogen, der über den Bering seines Berufsfaches kaum hinaussieht, natürlich nicht an. Zum Glück steht nun aber eine grosse Auctorität hinter ihm, die ihm den Rücken deckt. Es ist der Besiegte von Sedan, Napoleon III., welcher irgendwo den naiven Ausspruch thut: „Es bedarf einer Revolution von 89 und eines Mannes wie Napoleon (I.), um über die todten Sprachen die Mathemathik und die Physik zu erheben, welche das Ziel unserer gegenwärtigen Gesellschaft bilden müssen; denn diese schaffen Arbeiter und jene Müssiggänger." Sehr schmeichelhaft gesagt, fürwahr! Demnach wären also Juristen, Theologen, Philosophen, Staatsmänner etc. lauter Müssiggänger, wogegen die Arbeiter nur in den Reihen der Naturforscher, Ingenieure, Artillerie-Offiziere, Geometer und etwa noch der Aerzte zu finden sein würden. Ob Napoleon III. selbst wohl zu den „Arbeitern" gehörte? Ueber mathematische Leistungen von ihm hat man wenigstens noch nichts gehört, wohl aber von seinen Studien über — Julius Cäsar, einen römischen Classiker. Napoleon hätte unserer unmassgeblichen Meinung nach besser daran gethan, zu schweigen.

Es wäre nun gewiss thöricht, der Mathematik jedweden Bildungswerth absprechen zu wollen: die unerbittliche Logik ihrer Beweisführungen, der systematische Aufbau ihrer gesetzmässig aneinandergereihten Lehrsätze, ihre strengen Anforderungen an die Gewissheit sind vielmehr vortreffliche Mittel, um den jugendlichen Geist, der von den buntesten Phantasiebildern umschwirrt so gerne in

[1]) Vgl. Gäa, XXIII. S. 457. 1887.

poesievolle Fernen schweift, an Maass, Ordnung und Zucht im Denken zu gewöhnen und den Sinn für das Wahre zu schärfen. Auf der anderen Seite dürfte aber ebenso wenig bestritten werden können, dass der rein formale Charakter dieser Wissenschaft, die Einförmigkeit ihrer nur an den Verstand sich wendenden Ableitungen, bei welchen für Herz und Gemüth des Durchschnittsschülers wenig abfällt, endlich ihre verhältnissmässige Schwierigkeit jeden vernünftigen Pädagogen davon abhalten werden, ihr innerhalb des Unterrichtssystems eine primäre, grundlegende Bedeutung zuzuerkennen[1]). In jedem wohlüberdachten Lehrplan wird darum Mathematik „immer nur an zweiter Stelle stehen"; sie wird zwar als ein vortreffliches Hülfsmittel höherer Bildung, nie und nimmer aber als das Hauptmittel derselben zu gelten haben. Bezüglich der voraussichtlichen Folgen des Schellenbach'schen Vorschlages, welcher den erziehlichen Einfluss der Mathematik ja recht gut, leider nur zu einseitig hervorhebt, braucht sich darum kein Freund humanistischer Schulbildung, so will uns bedünken, ein graues Haar wachsen zu lassen.

IV. Die naturwissenschaftliche Erziehung als Basis einer Art naturwissenschaftlicher Zukunftsreligion.

Ernster muss hingegen jene Tendenz innerhalb naturforschender Kreise genommen werden, welche bereits darauf ausgeht, nicht bloss den humanistischen Unterricht, sondern auch die christliche Erziehung durch die Naturwissenschaften zu ersetzen. Man verlangt nicht nur eine naturwissenschaftliche Grundbildung, sondern geradezu eine naturwissenschaftliche Erziehung an Stelle der religiösen. Während Preyer auf dem Lehrplan des Zukunftsgymnasiums noch „Sittenlehre und christliche Religion" wie zwei verlorene Posten stehen liess, hat Ernst Häckel in seinem Entwurf der „Einheitsschule" bereits beide gestrichen, vermuthlich weil er im Darwinismus einen mehr als genügenden Ersatz für die christliche Religion erblickt. Professor Dr. Eimer in Tübingen nun bläst in dasselbe Horn, wenn er zum Sturz nicht nur des humanistischen Unterrichts, sondern auch der „philosophischen und theologischen Erziehung" aufruft. Wenn wir seine Auffassung recht

[1]) Dies gibt sogar K. Kollbach, ein begeisterter Lobredner realistischer Grundbildung, zu. Vgl. Gäa XXIV. Jahrg. S. 119. Leipzig 1888.

verstehen, so soll eine neue Ära für unsere Schulen und Universitäten aufgehen, in welcher die Naturwissenschaft wie als Königin den Thron, so den Altar als Göttin besteigen müsse. Naturwissenschaft soll in gewisser Weise Religion ersetzen.[1])

„Die Zeit darf nicht ferne sein," hören wir ihn sagen, „wo die Naturwissenschaften eine ganz andere Stellung in der allgemeinen Erziehung einnehmen als jetzt — nur sie können in der Zukunft die nach Maassgabe der Bedeutung unseres öffentlichen Lebens immer nothwendiger werdenden Grundlagen abgeben zur Entfernung unnatürlicher Grundsätze in den Meinungen der Menschen, zur Herbeiführung von gesunden, praktischen und zugleich idealen, ich möchte sagen, normalen Anschauungen über Grundfragen der menschlichen Gesellschaft und des menschlichen Lebens, — nachdem ausschliesslich theologische und philosophische Erziehung hierin vollständig versagt haben."[2]) Halten wir einen Augenblick inne. Vorstehender Angriff richtet sich nämlich nicht mehr bloss gegen die classische Bildung, welche Eimer auch noch ausdrücklich bekämpft, sondern direct gegen die religiöse und philosophische Erziehung, deren vollständiges Fiasko er feststellen zu dürfen vermeint. Es bietet selbstverständlich ein ganz besonderes Interesse dar, die Äusserungen Eimers über den angeblichen Bankerott der bisherigen christlichen Jugenderziehung zum immerwährenden Andenken hier aufzuzeichnen.

„Was an Widerstreit, an Hader, an Missverständniss und Feindschaft unter den Menschen könnte getilgt oder im Keime erstickt werden durch allgemeinere Kenntniss der maassgebenden Bedeutung natürlicher Vorgänge und Gesetze . . . . Noch geht die grosse Mehrzahl selbst der ‚gebildeten' Menschen auch in Deutschland mit der ungerechten und zugleich grausamen, in ihren Augen aber erhebenden Lehre durchs Leben, dass eine unübersteigliche

[1]) Diese Forderung ist freilich nicht ganz neu. Nach E. Häckel hat sich die Naturreligion. im Gegensatz zur „mythologischen Kirchenreligion", aus den „socialen Instincten der Thiere entwickelt". „Um uns von der Macht des thierischen Pflichtgefühls zu überzeugen, brauchen wir nur einen Ameisenhaufen zu zertrümmern". Aufgabe der „Ethik der Entwickelungslehre" sei es, „keine neuen Grundsätze aufzusuchen, sondern vielmehr die uralten auf ihre naturwissenschaftliche Basis zurückzuführen". (Gesammelte populäre Vorträge II, 114 f. Bonn 1879).

[2]) Humboldt, Monatsschrift für die ges. Naturwiss. S. 2. Stuttgart 1887.

Kluft bestehe zwischen dem Menschen und der übrigen Natur[1]) — dem Menschen, dem ‚Mittelpunkt der Welt, dem Zweck alles Seins.' Noch hilft ein grosser Theil unfruchtbarer, mit unbestreitbaren Errungenschaften der Naturwissenschaften im Widerspruch stehender philosophischer Speculationen die beste Kraft der Erziehung vergeuden. Noch predigen christlich sein wollende Priester mit Erfolg so vielfach eine unchristliche Moral, Hass und Fluch und ewige Verdammniss Andersgläubiger und erniedrigen so den allliebenden Gott, dem sie sonst dienen wollen. Noch nehmen solche Eiferer für ihre Religion das Recht in Anspruch, an der Spitze der Schule, ja des Staates zu stehen" (a. a. O.).

Ja, diese böse Religion an der „Spitze des Staates und der Schule"! Heraus damit und Naturwissenschaft an ihre Stelle gesetzt! Ist nicht die „Affentheorie" bekanntlich geeigneter, als das erste Buch Moses, den Knaben über seinen Ursprung und seine „Menschenwürde" aufzuklären? Und das grosse „Gesetz von der Erhaltung der Kraft", beweist es nicht so schlagend wie nur möglich, dass unser Denken nur in einer Gehirnphosphorescenz, in einem stofflichen Kraftumsatz besteht und dass eine Geistseele nicht existirt? Hat den „allliebenden Gott" endlich nicht unlängst schon Karl Vogt „vor die Thüre gesetzt" und damit auch die Unsterblichkeit der Seele und die „ewige Verdammniss" zum Gaudium aller Aufgeklärten beseitigt?

Das sind die „unbestreitbaren Errungenschaften der Naturwissenschaft", mit welchen die „unfruchtbaren Speculationen" über Gott, Geist und Seele „in Widerspruch stehen", — Speculationen, welche „die beste Kraft der Erziehung vergeuden". Das ist die neue Bildungsweise, welche mit den formalen und ethisch-humanen Vorzügen zugleich religiösen Werth verbindet und neue Grundanschauungen über Welt und Menschen vermittelt. Da die neue Religion aber, Dank den „christlich sein wollenden Priestern", noch nicht hinreichend starke Wurzeln im Herzen des deutschen Volkes gefasst hat, so ist es Sache des Staates, mit starker Hand helfend einzugreifen und dem neuen Erziehungssystem zum Siege zu

[1]) Wie euphemistisch! Warum rückt Einer nicht mit der Sprache heraus: „Zwischen dem Menschen und — Affen?" Um wie viel deutlicher ist doch E. Häckel, wenn er (Gesammelte populäre Vorträge II, 110 Bonn 1879) die Entwickelungslehre als „das wichtigste Bildungsmittel auch in der Schule" anpreist.

verhelfen. „Sollte es nicht Pflicht des Staates sein“, fragt Eimer, „die Kluft, welche solchergestalt mit Erfolg zwischen den Grundauffassungen der Menschen erhalten wird, durch eine mit auf naturwissenschaftlichem Boden erwachsene Erziehung ausgleichen zu helfen“? (a. a. O. S. 3). Was doch dem vielbeschäftigten Staate nicht Alles zugemuthet wird! Er soll den Herrn Naturforschern also die Kastanien aus dem Feuer holen, sich dabei schön die Finger verbrennen und das Risiko des Misserfolges, welches jene von Rechts wegen zu tragen hätten, ganz hübsch auf seine Schultern nehmen. Sieht denn der Tübinger Professor nicht ein, welch' ein Misstrauen in die Lebensfähigkeit und innere Kraft der neuen Weltanschauung sich in seinem Rufe nach Staatshülfe ausspricht?

Ist aber die naturwissenschaftliche Zukunftsreligion einmal üppig ins Kraut geschossen, so bricht die Aera ewigen Friedens an: das goldene Zeitalter beginnt. Widerstreit, Hass, Missverständniss, Verschiedenheit der Grundauffassungen hören auf. Unfrieden und Feindschaft wird das mündig gewordene Menschengeschlecht, das sich soeben erst seiner adeligen Abkunft vom Affenthum mit geziemendem Stolz bewusst geworden, nur mehr aus der Geschichte kennen oder höchstens als „rudimentäre Anhängsel“ einer glücklich überstandenen Culturepoche nicht ohne Gruseln bewundern. Die Lehre von der schrankenlosen Concurrenz im „Kampfe ums Dasein“ sowie von der erbarmungslosen Ausrottung des Schwachen beim „Ueberleben des Passendsten“ bietet ja, wie Jedermann männiglich bekannt sein sollte, dem seiner Thierheit inne gewordenen Menschen überaus starke sittliche Antriebe, um die Nächsten- und Feindesliebe zu pflegen, gegen Andersdenkende Toleranz zu üben, den Schwachen gegenüber Barmherzigkeit walten zu lassen und dem herrschenden Klassenhass, der Ausbeutung der Arbeit durch das Kapital, der systematischen Unterdrückung des wirthschaftlich Schwächeren wirksam zu steuern. Ist es doch in den Augen gewisser Leute ein unbestreitbares Axiom, dass der naturwissenschaftlich dressirte Mensch, und wäre seine sonstige „Grundauffassung“ auch auf socialdemokratische oder anarchistische Bestrebungen gerichtet, den religiös erzogenen, an eine höhere Weltordnung und Strafgerechtigkeit glaubenden Christen viele Meilen weit hinter sich lässt. — Man braucht wirklich den aufgeworfenen Gedanken nur bis zu Ende auszudenken, braucht nur die Intoleranz der Darwinisten gegen ihre eigenen antidarwinistisch gesinnten Fachgenossen sich anzusehen, um die

ganze Schwere der Versuchung zu empfinden — keine Satyre zu schreiben.

Wohl wird ein Höherer über uns, dess sind wir gewiss, dafür sorgen, dass die Bäume der naturwissenschaftlichen Pädagogik mit so verwerflichen Tendenzen nicht bis in den Himmel wachsen. Wohl werden auch unsere Regenten, Staatslenker und Minister im Bewusstsein ihrer schweren Verantwortlichkeit für das Wohl und Wehe von König und Volk darüber wachen, dass der aufblühenden deutschen Jugend, auf der die Zukunft unseres grossen Vaterlandes beruht, der christliche Katechismus, die christliche Grundauffassung, die christliche Welt- und Gottesanschauung, nicht aber die „Affentheorie" und der Materialismus in der Schule beigebracht werde. Aber zur Kennzeichnung einer gewissen Geistesströmung in der Gegenwart war es gewiss nicht überflüssig, auf den Uebermuth und die Kurzsichtigkeit einer hoffentlich nicht zahlreichen Klasse von naturwissenschaftlichen Jugendbildnern hier mit Nachdruck hingewiesen zu haben.

V. Der neueste Versuch einer naturwissenschaftlichen Pädagogik in systematischer Ausführung.

Es kann nach dem Gesagten wohl kaum mehr ein Zweifel über die Beschaffenheit des Zieles obwalten, das unser „naturwissenschaftliches Zeitalter" dem zukünftigen Erziehungs- und Unterrichtswesen gesteckt hat. Naturwissenschaft (nebst Mathematik) als Schwerpunkt aller Bildung, das humanistische Gymnasium auf dem Aussterbe-Etat: das sind die beiden Pole, um welche alle Forderungen der naturforschenden Zukunftspädagogen sich drehen.

Ebenso lehrreich als typisch dürften angesichts dieser Sachlage die bedeutsamen Winke sein, welche jüngst K. Kollbach in seinem schon oben erwähnten Werke: „Methodik der gesammten Naturwissenschaft für höhere Lehranstalten und Volksschulen mit Grundzügen zur Reform dieses Unterrichts" (Leipzig 1888) über die Art und Weise ertheilt, wie man den ganzen höheren wie niederen Schulunterricht organisch mit der Naturwissenschaft in Verbindung setzen, alle Fächer an sie anlehnen und so dieselbe in der That zur Centralwissenschaft, zum sog. Schwerpunkt aller Bildung erheben könne. So sehr wir die Grundrichtung des sehr geschickt ausgearbeiteten Entwurfs beklagen und missbilligen, können wir doch der Weite des Blickes, die sich darin offenbart, und der Ruhe und

Besonnenheit, womit die Vorzüge und Mängel der humanistischen Bildung sowie die Bedürfnisse und Anforderungen der modernen Cultur geprüft und gegeneinander abgewogen werden, unsere Anerkennung nicht versagen. Wohlthuend berührt auch der Ton, den der Verfasser auf die Vereinbarkeit der christlichen Glaubens- und Sittenlehre mit den ächten Ergebnissen der Naturwissenschaft legt. Frei von leidenschaftlicher Missachtung und Unterschätzung des Bildungswerths, der den classischen Studien innewohnt, unbefangen in der Beurtheilung der Missstände, wie sie zweifellos auf dem Gebiete des modernen Gymnasialwesens zur Zeit herrschen, tritt er ohne Fanatismus mit einem achtunggebietenden neuen Programm vor uns hin, das unsere volle Aufmerksamkeit verdient, weil es eben gründlich abgefasst ist. Auf eine Kritik desselben im Einzelnen können wir uns an dieser Stelle, wo wir nur eine Schilderung der Strebungen und Meinungen in naturwissenschaftlichen Kreisen uns zur Aufgabe gestellt haben, noch nicht eingehen. Wir beschränken uns also auch hier auf die Aufzeichnung von Thatsachen.

Kollbach sagt: „Da das humanistische Gymnasium sich in unserer fortgeschrittenen Zeit nicht mehr zum Bildungsmittelpunkt eignet, die neueren Sprachen aber dafür keinen hinlänglichen Ersatz bieten, so müssen wir die Frage aufwerfen, welches Studium im Stande wäre, diese Grundstellung einzunehmen. Eine Wissenschaft, die zu dieser Würde erhoben wird, muss unbedingt zahlreichen Ansprüchen genügen. In sich selbst eine Einheit, muss sie zugleich mannigfache Anknüpfungspunkte für andere Wissenszweige besitzen; sie muss für alle Gemüths- und Geisteskräfte Anregung und Bildungsstoff gewähren, Gelegenheit zu idealer Begeisterung bieten, und zugleich einen Wissensstoff vermitteln, der einen gleichmässigen Werth für das praktische Leben aller Menschen besitzt.“ In der Naturwissenschaft nun findet der Verfasser wirklich „alle die erziehlichen Momente vereinigt“, welche „wir als Grunderforderniss für ihre zukünftige herrschende Stellung bezeichneten.“ Ihre formale, geistentfesselnde Macht liegt vorzugsweise in der beständigen Übung der Denkthätigkeit, in der abwechselnden Anwendung von Induction und Deduction, ihre humane, gemüthbildende Bedeutung aber in dem frischen, fröhlichen, freien Verkehr mit der lebendigen Natur und ihren Geschöpfen. Durch die Erdkunde erscheint sie mit der Geschichte, durch diese mit den sprachlichen Disciplinen verknüpft, wozu als weiteres Bindeglied noch die Anthropologie und Völker-

kunde tritt, welche von einer anderen Seite her Geschichte und Sprachwissenschaft an die Naturkunde kettet. Zur Klarstellung ihrer praktischen Bedeutung erinnert Kollbach daran, dass „in unserem naturwissenschaftlichen Zeitalter alle Verhältnisse des Lebens dieser Grundwissenschaft bedürfen, dass kein Stand, kein Gewerbe, kein Volk ohne naturwissenschaftliche Kenntnisse und Fertigkeiten mehr den Wettbewerb mit anderen unter Aussicht auf Erfolg aufzunehmen vermag.“ Diese Allgemeinheit nicht nur der praktischen, sondern auch der formalen und idealen Bedeutung ist es, was „der Naturwissenschaft vor allen anderen Fächern in Zukunft eine fundamentale Stellung im Unterricht sichern wird. Hierin übertrifft sie die sog. humanistischen Fächer noch bei Weitem.“

Man kann und muss gewiss den grossen Bildungswerth, der im naturwissenschaftlichen Unterricht liegt, ebenso wie dessen Unentbehrlichkeit für die praktischen Zwecke des heutigen Cultur- und Wirthschaftslebens unumwunden anerkennen. Man kann und muss auch zugeben, dass eine auf ausschliesslich humanistischer Grundlage erbaute „Einheitsschule“, wie sie in früheren Jahrhunderten noch möglich war, den heutigen Anforderungen an die allgemeine Bildung nicht mehr entspricht, da ohne naturwissenschaftliche und realistische Kenntnisse und Fertigkeiten Niemand mehr in Welt und Gesellschaft auskommt. Dass nun aber der humanistische altsprachliche Unterricht als Bildungsgrundstock mit Stumpf und Stiel plötzlich ausgerottet und an dessen Stelle eine auf ausschliesslich realistischer Unterlage errichtete „Einheitsschule“ gepflanzt werden soll: das heisst doch unter Verkennung wohlberechtigter Traditionsverhältnisse ohne zwingende Noth von einem Extrem ins andere taumeln und den Werth realistischer Bildung ebenso überschätzen, als man die Bedeutung classischer Durchbildung ganz entschieden unterschätzt.

Ohne Compromiss, der immer wieder auf einen gewissen Utraquismus hinausläuft, wird der Streit zwischen Humanisten und Realisten sich schwerlich je schlichten lassen. Und wir glauben bestimmt, dass alle noch so gut gemeinten Bestrebungen auf Herstellung einer dem Humanismus wie Realismus gleichmässig Rechnung tragenden „Einheitsschule der Zukunft“, wie sie als Ideal u. A. auch Ernst Laas vorschwebte[1]), an den wirklichen Bedürf-

[1]) Vgl. dessen Aufsatz: „Oekonomische Mängel unseres nationalen Bildungswesens“ in: E. Laas' Liter. Nachlass S. 33—42. Wien 1887. Ueber den „deutschen Einheitsschulverein“ (5. October 1887) und analoge Bestrebungen in Oesterreich s. ebend. S. 73—76.

nissen unseres Zeitalters nicht nur, sondern auch an ihrem inneren Widerspruche scheitern müssen. Es wird Sache einer unparteiischen, besonnenen, von aller Ueberstürzung und Leidenschaft gleich weit entfernten Gymnasialpädagogik und Schulpolitik sein, unter ebenmässiger Berücksichtigung sämmtlicher idealen und realen Verhältnisse jene „goldene Mitte“ zu treffen, welche dem naturwissenschaftlichen Realismus gerecht zu werden sucht, ohne das classische Bildungsmoment als das grundlegende und vorzüglichere gänzlich preiszugeben. Allerdings eine schwierige Aufgabe. An der Möglichkeit ihrer endgültigen Lösung ist aber so lange nicht zu verzweifeln, als sich nach dem bisherigen Entwickelungsgang des modernen Gymnasiums — wenigstens in Preussen — schon jetzt übersehen lässt, dass aus dem humanistischen Gymnasium trotz seiner augenblicklichen Mängel im Durchschnitt tüchtige, feinsinnige, durchgebildete und auch für das praktische Leben nicht unbrauchbare Männer — vielfach an der Spitze des Staates und der gebildeten Gesellschaftsklassen stehend — hervorgegangen sind und noch immer hervorgehen.

Unsere Untersuchungen würden aus der philosophischen Rolle fallen, wenn sie nach Feststellung des durch Zeugnisse beglaubigten Thatsachenbestandes auf eine Erörterung der dieser intensiven Reformbewegung zu Grunde liegenden Ursachen verzichten wollten, ehe sie dazu übergehen, die mannigfachen Argumente auf ihren Werth oder Unwerth zu prüfen, welche die Naturforschung theils gegen die humanistische Grundbildung, theils zu Gunsten einer realistischen Erziehung vorzubringen weiss. Die Erfüllung dieser Aufgabe muss indessen einer späteren Erörterung vorbehalten bleiben.

(Schluss folgt.)

Die Erkenntnisslehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung in der Gegenwart.

Abhandlung von Canonicus Nicolaus Kaufmann,
Prof. der Philos., Präsident der St. Thomas-Akademie in Luzern[1]).

Eine der wichtigsten Disciplinen der Philosophie ist unzweifelhaft die Erkenntnisslehre. Dieselbe ist von fundamentaler Bedeutung für die Metaphysik, indem sie eben nachweist, dass und wie die Grundfragen nach dem Wesen, dem letzten Grunde und Endziele aller Dinge gelöst werden können. Nach der Erkenntnisslehre richtet sich die ganze philosophische Weltanschauung; wer z. B. nach Art und Weise des Sensualismus dem Menschen nur eine sinnliche Erkenntniss zuschreibt, muss consequent in der Anthropologie und Ethik materialistischen Auffassungen huldigen. Diese hohe Bedeutung würdigend hat sich denn die Philosophie, wie deren Geschichte deutlich zeigt, von jeher hauptsächlich mit erkenntnisstheoretischen Fragen beschäftigt. Haben nicht die grössten Denker, ein Sokrates, Plato und Aristoteles im Alterthum, ferner die grossen christlichen Lehrer, der hl. Augustinus, der sel. Albertus Magnus und der hl. Thomas von Aquin hauptsächlich der Erkenntnisslehre ihre Aufmerksamkeit, ihre angestrengte Geistesarbeit zugewandt? Und betrachten wir die Geschichte der neuern Philosophie z. B. in Deutschland von Kant an, so erkennen wir, dass die Erörterung erkenntnisstheoretischer Probleme geradezu im Vordergrund der philosophischen Bewegung steht, dass die litterarische Bethätigung ganz besonders auf diesem Gebiete sich geltend macht. Aber gerade in dieser Beziehung hat es sich sehr gerächt, dass die neuere Philosophie von der Tradition der christlichen Philosophie des Mittelalters sich getrennt hat. Mit Recht bemerkt Dr. Ceslaus Schneider „St. Thomas-Blätter", 2. Heft 1888: „Es kann mit vollem Recht be-

[1] Diese Abhandlung ist die Erweiterung eines Vortrages, welchen der Verfasser in der S. Thomas-Akademie in Luzern gehalten hat.

hauptet werden, kein Theil der speculativen Wissenschaft habe unter dem Abweichen von den Grundprincipien des hl. Thomas oder genauer unter dem Abweichen von den alten Grundprincipien des menschlichen Denkens mehr und verderblicher gelitten als die Erkenntnisstheorie." Einzig die Rückkehr zu diesen Principien wird die Rettung für die Erkenntnisslehre in der Gegenwart sein. Das Hauptprincip aber, aus welchem die ganze Erkenntnisslehre des hl. Thomas herauswächst, gleichsam wie die Pflanze aus dem Keim, ist der Satz: „cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis" oder allgemeiner: „quidquid recipitur per modum recipientis recipitur." Die Grundfrage der Erkenntnisslehre war zu allen Zeiten die: Welches ist die Beziehung des Erkennenden zum Erkannten, wie wird das Object durch das Subject erfasst? Wie kommt das Subject zum Object hinüber? Offenbar muss eine Vereinigung zwischen beiden stattfinden, wenn eine Erkenntniss zu Stande kommen soll; das Object muss irgendwie im Erkennenden sein. Der hl. Thomas hat nun diese Grundfrage durchaus befriedigend gelöst durch den obengenannten Satz [1]).

Wir wollen nun unsere auf eigene Quellenstudien basirte Abhandlung auf das genannte Princip concentriren und zwar im ersten Theile nachweisen, wie der hl. Thomas im Anschluss an Aristoteles jenen Grundsatz in seinem System begründet und verwerthet hat, wie seine ganze Erkenntnisslehre sich aus demselben gleichsam herauskrystallisirt. Im zweiten Theile wollen wir dann darthun, dass jenes Princip mit all seinen Consequenzen auch in der Gegenwart volle Geltung hat und dass in der darauf beruhenden Erkenntnisslehre des Aquinaten die Waffen gegeben sind, um die falschen erkenntnisstheoretischen Richtungen der neuern Zeit zu widerlegen. So wird sich auch an diesem Grundsatze wieder zeigen, was wir an andern Principien des hl. Thomas nachgewiesen haben [2]),

[1]) Von neueren Darstellungen der Erkenntnisslehre des hl. Thomas nennen wir z. B. die von Liberatore, Mgr. Bourquard, Stöckl in der „Geschichte der Philosophie des Mittelalters" etc. Ferner weisen wir hin auf eine Reihe diesbezüglicher Abhandlungen in thomistischen Zeitschriften z. B. in derjenigen der römischen Akademie, in der Commer'schen, im „Divus Thomas" etc.

[2]) Der Verfasser hat das Princip „quaelibet res perficitur per hoc, quod subditur suo superiori" (S. Theol. II. II, qu. 81. a. 7) behandelt in der Zeitschrift „Katholische Schweizer-Blätter" 4. Heft. 1886. Luzern. Gebr. Räber. Ferner den Grundsatz „actus simpliciter prior quam potentia" im „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie" von Prof. Dr. E. Commer I. Bd. 4. Heft 1887. Der Verf. wurde von maassgebender Seite dazu ermuntert, auch andere Principien derartig zu behandeln.

nämlich die tiefe Wahrheit der Worte, welche der grosse Förderer der Wissenschaft, Papst Leo XIII. ausgesprochen hat: „Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda; quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit." Encycl. „Aeterni Patris." — Diese Encyclica ist die Richtschnur für das „Philosophische Jahrbuch"; cf. § 2 des Programms und den Commentar dazu: „Die Aufgabe der christlichen Philosophie in der Gegenwart" von Prof. Dr. Gutberlet, im ersten Heft dieser Zeitschrift. Die Veröffentlichung unserer Abhandlung an dieser Stelle darf daher als dem Geist und Charakter dieses Jahrbuches entsprechend bezeichnet werden.

I.

Der grosse griechische Denker Aristoteles gibt, seiner Methode entsprechend, im Eingang der trefflichen Schrift „über die Seele" eine Beurtheilung der Ansichten seiner Vorgänger in Betreff der Seele. Dabei hebt er nun z. B. lib. I. c. 2 hervor, dass alle seine Vorgänger, mit Ausnahme eines einzigen (Anaxagoras), bezüglich der Erkenntniss der menschlichen Seele den Grundsatz aufstellten: „Gleiches wird von Gleichem erkannt." *„φασὶ γὰρ γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ."*[1]) Dieser Grundsatz wurde nun von Manchen in krass-materialistischer Weise angewandt, z. B. lehrte Empedokles die menschliche Seele müsse aus den gleichen Elementen bestehen wie die Welt, nämlich aus Erde, Wasser, Feuer und Luft, damit so die Erde die Erde etc. erkenne.

[1]) Von Anaxagoras bemerkt er *l. c.* 405 b 19: *'Αναξαγόρας δὲ μόνος εἴρηκε τὴν αἰτίαν τοῦ τοιούτου, καὶ φησὶν οὐδὲν ἀνθρωπίνῳ τῶν ἄλλων ἴσχειν.* — Bezüglich der Lehre Plato's sagt Aristoteles *l. c.* 404 b 16: *„τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων τοῦτ' γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὰ ὅμοια, τὸ δὲ τρέχειν ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι."* Citirt nach der Bekker'schen Edition, resp. derjenigen der Berliner Akademie der Wissenschaften. Vergl. zu dem Plato betreffenden Passus den sehr trefflichen Commentar des hl. Thomas zu Lectio IV. ed. Vivès S. 15 u. 16.

Den voraristotelischen Philosophen schwebte der richtige Gedanke vor, dass eine gewisse Aehnlichkeit zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten vorhanden sein müsse, aber dieser Grundsatz wurde, wie Aristoteles nachweist, nicht richtig angewandt; vgl. z. B die Widerlegung der Lehre des Empedokles I. c. 5. Der Stagirite nun gibt die richtige Interpretation und Anwendung jenes Princips, das er in einem gewissen Sinne sich auch aneignet, indem er zwei Begriffe in die Wissenschaft einführt, welche von keinem seiner Vorgänger genügend erkannt wurden, nämlich die Begriffe von Potenz und Act, *δύναμις* und *ἐντελέχεια* oder *ἐνέργεια*. Nach der Lehre des Aristoteles besteht die menschliche Seele nicht aus den Elementen, aus welchen die Welt zusammengesetzt ist, die Dinge der Aussenwelt sind nicht real in ihr, z. B. ein Stein, sondern die Seele verhält sich zunächst nur potentiell zu den Erkenntnissgegenständen. Indem die Seele aber zum actuellen Erkennen übergeht, erlangen die Dinge eine ideale Existenz in ihr. Durch die Erkenntnissbilder, Erkenntnissformen wird die Seele mit den Dingen verähnlicht, sie wird so gewissermassen zu Allem; die Seele ist in gewissem Sinne alles Seiende und insofern wird Gleiches durch Gleiches erkannt.

Aristoteles führt diese Lehre zunächst bezüglich der sinnlichen Erkenntniss (*αἴσθησις*) durch, worüber er einlässlich im zweiten Buch und in den ersten Kapiteln des 3. Buches handelt (cf. die Schrift de sensu et sensili). Die empfindende, sinnlich wahrnehmende Seele verhält sich zunächst nur potentiell, passiv. Durch Einwirkung der äusseren köperlichen Objecte entstehen dann in ihr sinnliche Erkenntnissbilder (*εἶδος αἰσθητόν*) und durch diese in Act gesetzt erkennt die Seele die äussere Erscheinung der Gegenstände; vgl. besonders l. II. c. 12.[1])

Aehnlich wie bei der sinnlichen verhält sich nun die Seele auch bei der intellectuellen Erkenntniss, durch welche das innere Wesen der Dinge begrifflich erfasst wird. (De anima III. c. 4. ff.). Auch der Intellect verhält sich zunächst nur potentiell zu den Erkenntnissgegenständen, insofern *νοῦς παθητικός* genannt. Diese Potentialität des Intellectes hebt der Stagirite deutlich hervor l. III. c. 4.: „Der Geist ist der Möglichkeit nach alles

[1]) *Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησις ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης.* B 12. 424 a 17.

Gedachte, der Wirklichkeit nach aber nichts, bevor er etwas denkt. Es muss sich damit verhalten wie mit einem Buche, in welchem nichts wirklich Geschriebenes vorhanden ist; so verhält es sich auch mit dem Intellect.“ [1])

Aristoteles schliesst gerade aus dieser universalen Veranlagtheit der Seele, dass dieselbe nicht etwas Körperliches sei, wie z. B. Empedokles behauptete. — Der potentielle Intellect gelangt nun zur wirklichen Erkenntniss, indem er die intelligiblen Erkenntnissbilder (*εἴδος νοητόν*), welche der thätige Intellect (*νοῦς ποιητικός*) durch Reflexion und Abstraction gebildet hat, in sich aufnimmt und so in Act gesetzt wird. Indem der potentielle Intellect diese Erkenntnissbilder in sich aufnimmt, in welchen das intelligible Sein der Dinge sich darstellt, wird er in gewissem Sinne selbst zu Allem, was er erkennt. Aristoteles vergleicht den thätigen Intellect c. 5. mit einem Licht. Wie das Licht die Farben, resp. die äussere Erscheinung der Dinge erkennbar macht, so macht der thätige Intellect das intelligible Sein der Dinge (das innere Wesen) erkennbar.[2]) Sehr klar spricht sich der Stagirite l. III. c. 8. darüber aus, dass die Seele in gewissem Sinne alles Seiende ist. Die bisherigen Erörterungen überblickend, bemerkt er resumirend: „Jetzt wollen wir das über die Seele Gesagte überblickend noch einmal aussprechen, dass die Seele gewissermassen alles Seiende ist: *ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα.*“ Er bemerkt nun: „Entweder ist die Seele die Gegenstände selbst oder enthält deren Erkenntnissbilder. Eines von Beiden muss sein, wenn die Seele Alles ist. Ersteres ist aber nicht der Fall; denn es ist nicht z. B. ein Stein in der Seele, sondern die Erkenntnissform desselben. Also enthält die Seele die Erkenntnissbilder, Erkenntnissformen der Gegenstände und ist dieselbe gewissermassen Alles, was sie erkennt.“[3])

[1]) De anima *Γ* 4. 429 b 29: *ἢ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι δεκτικὸν τρόπον τινὰ ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ. δεῖ δ' οὕτω ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.* — Was die Parallele zwischen der sinnlichen Erkenntniss und dem Intellect betrifft, bemerkt er *Γ* 4. 429 a 17: „*Ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.*“

[2]) De anima *Γ* 5. 430 a 14: *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.*

[3]) De anima *Γ* 8. 431 b 28: *ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. αὐτὰ μὲν γὰρ οὐ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χεὶρ ἐστὶν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὀργάνου ἐστὶν ὄργανον, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις*

Demnach findet sich bei Aristoteles die Lehre, dass eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten stattfindet, eine Nachbildung des Erkannten im Erkennenden. So findet sich bei ihm das Princip: „cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis, non per modum cogniti"; nicht die Dinge selbst sind in der erkennenden Seele, aber deren Erkenntnissbilder, welche der Natur der Seele als deren Gebilde, Accidentien entsprechen. Durch die Unterscheidung zwischen Potenz und Act, namentlich durch die Unterscheidung eines potentiellen und activen Intellectes hat Aristoteles sowohl den Materialismus eines Empedokles als andererseits den Pantheismus der Eleaten überwunden, welche Sein und Denken identificirten. Wie Aristoteles durch die Lehre, dass es zwischen dem Nichts und der Actualität noch ein Mittleres gibt: die reale Potenz, den Eleaten gegenüber gezeigt hat, dass es ein Werden in der Natur gibt, dass also ihre Lehre von dem Einen unveränderlichen Sein falsch ist, so hat er andererseits durch die Lehre vom möglichen und thätigen Intellect auf erkenntnisstheoretischem Gebiet den materialistischen und pantheistischen Monismus überwunden.[1])

An diese Lehre des Stagiriten schliesst sich nun der Fürst der vom Aristotelismus so sehr beeinflussten Scholastik an, der hl.

εἶδος ἀποδεκτικόν. Der hl. Thomas bemerkt in seinem Commentar zu dieser Stelle, zu lectio XIII. S. 178: „Ostendit quod alio modo est omnia, quam antiqui ponerent; et dicit quod si anima est omnia, necesse est quod sit vel ipsae res scibiles et sensibiles, sicut Empedocles posuit quod terra terram cognoscimus et aqua aquam, et sic de aliis; aut sit species ipsorum. Non autem anima est ipsae res, sicut illi posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis. Et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, inquantum species intellecti est species intellectus in actu. Ex quo patet quod anima assimilatur manui. Manus enim est organum organorum, quia manus datae sunt homini loco omnium organorum, quae datae sunt aliis animalibus ad defensionem, vel impugnationem vel cooperimentum. Omnia enim haec homo sibi manu praeparat. Et similiter anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout ejus anima est receptiva omnium formarum. Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omniam formarum intelligibilium et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium."

[1]) Vergl. die Abhandlung von Dr. Glossner im Jahresbericht der philosophischen Section der Görres-Gesellschaft 1883: „Die objective Bedeutung des aristotelischen Begriffes der realen Möglichkeit."

Thomas von Aquin.[1]) Die Scholastik basirte einerseits auf der patristischen Philosophie, andererseits auf der antiken, besonders auf der aristotelischen, und bildete in organischer Weiterbildung jener Richtungen ein treffliches System der Philosophie. Diese continuirliche Entwickelung erreichte ihren Höhepunkt in der Lehre des sel. Albertus Magnus, des hl. Thomas und des hl. Bonaventura. Der englische Lehrer, der grosse Interpret des Stagiriten, hat die aristotelische Erkenntnisslehre in hohem Maasse vervollkommnet; was bei Aristoteles nur dunkel und andeutungsweise ausgesprochen ist, findet sich bei ihm in voller Klarheit und Deutlichkeit. Wie der hl. Thomas im Anschluss an den hl. Augustinus die platonische Ideenlehre vervollkommnet hat durch den Nachweis, dass die Ideen Gedanken Gottes sind, nicht ein besonderes ausser Gott und der sichtbaren Welt existirendes Reich, so hat der Aquinate die peripatetische Lehre vom discursiven Erkennen zu hoher Vollendung gebracht. Wenn wir nun die Erkenntnisslehre des Aquinaten überblicken, finden wir, dass dieselbe auf einen Fundamentalsatz, auf ein Princip sich stützt, das implicite die ganze Erkenntnisslehre des Aquinaten enthält, und lautet: „Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis." Dieser Satz selbst ist wieder eine Subsumtion des allgemeineren Princips: „quidquid recipitur per modum recipientis recipitur." Beide Principien sind übrigens nicht etwa eine vereinzelte Lehrmeinung des Aquinaten, sondern dürfen als Grundsätze der ganzen christlichen Scholastik bezeichnet werden. Die genannten Grundsätze werden nun vom hl. Thomas auf eine Schrift zurückgeführt, welche auf die Scholastik grossen Einfluss hatte, nämlich auf den sogen. liber de causis[2]). So heisst es de potentia Qu. 3. art. 3. obj. 1.:

[1]) Die im Folgenden vorkommenden Citate aus der Summa theol. sind nach der Ausgabe von Bar-Le-Duc, die aus der Summa c. Gent. nach der von Luxemburg, und diejenigen aus den Quaestiones disputatae wieder nach der von Bar-Le-Duc angeführt.

[2]) Schon der hl. Thomas hat deutlich erkannt, dass dieser liber de causis ein von einem arabischen Philosophen verfasster Auszug sei aus der Schrift des Neuplatonikers Proklus „στοιχείωσις θεολογική". Dieses Buch hat bekanntlich in neuerer Zeit Dr. O. Bardenhewer auf Anordnung der Görres-Gesellschaft herausgegeben mit arabischem, lateinischem und deutschem Text: „Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis", bearbeitet von Dr. O. Bardenhewer. Freiburg i. B., Herder 1882. Bardenhewer weist nach, dass ein Mohamedaner aus dem 9. Jahrhundert diese Schrift

„ut enim dicitur in libro de causis (§ 9), omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis.“ Der bezügliche Text im liber de causis lautet: „aliqua ex rebus non recipit quod est supra eam, nisi per modum secundum quem potest recipere ipsum, non per modum secundum quem est res recepta.“ Cf. §§ 11, 19 u. 23. — Das untergeordnete Princip, welches diesen allgemeinen Satz speciell in der Erkenntnisslehre verwerthet, wird im liber de causis wie der allgemeine Satz bezüglich der neuplatonischen Lehre von der Intelligenz, dem Νοῦς, angewendet, so heisst es § 7: „cognoscit ea quae sunt supra se et ea quae sunt infra se secundum modum substantiae suae.“ Der hl. Thomas nun verwerthet diesen Grundsatz zunächst bezüglich der reinen Geister. Cf. S. c. Gent. II., 98: „cognoscit igitur substantia separata inferior superiorem secundum modum substantiae cognoscentis, non secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo; superior autem inferiorem eminentiori modo, et hoc est quod in libro de causis § 7 dicitur“ (cf. de veritate Qu. 8. art. 3, art. 7, art. 14. ad 6.). Aber der hl. Thomas gibt dem in Rede stehenden Princip eine weitere Bedeutung, indem er S. Th. I. II. Qu. 5. art. 5. bemerkt: „naturalis enim cognitio cujuslibet creaturae est secundum modum substantiae ejus, sicut de intelligentia dicitur in libro de causis § 7.“ Der hl. Thomas wendet dasselbe namentlich auch an auf die menschliche Seele; vd. S. Th. I. Quaestiones de homine Qu. 75 ff. Cf. S. Th. II. II. Qu. 23 a. 6. ad 1.: „operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente; et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus .... Ea autem quae sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum ejus in quo est, ut habetur lib. de causis § 11. § 19; quae vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in anima.“

Betrachten wir nun näher, wie der hl. Thomas das in Rede stehende Princip ableitet. S. c. Gent. I. c. 77. ist der Grundsatz ausgesprochen: „cognitio fit secundum quod cognitum aliquo modo est in cognoscente.“ Die Erkenntniss kommt dadurch zu Stande, dass das Erkannte auf irgend eine Weise im Erkennenden ist.

---

verfasste, in der viele Principien der Scholastik sich finden. In einem Anhang gibt Bardenhewer interessante Erörterungen über die Beziehung der Lehre des hl. Thomas zum liber de causis, wobei ihm Dr. Freiherr v. Hertling behülflich war.

Dieses ist klar; denn ohne irgend eine Vereinigung des Erkannten mit dem Erkennenden wäre eine Erkenntniss unmöglich. Nun hebt der hl. Thomas näher hervor, wie das Erkannte im Erkennenden ist, nämlich durch eine gewisse Verähnlichung, welche im Erkenntnissbilde gegeben ist. So stellt er den Grundsatz auf de veritate Qu. 1. art. 1.: „Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam.“ Cf. S. c. G. II. c. 77: „Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.“ Diese similitudo oder species oder forma (Erkenntnissbild oder Erkenntnissform), welche im erkennenden Subject ist, richtet sich als Accidenz der erkennenden Substanz nicht nach der Natur des erkannten Objectes, sondern nach der Natur des erkennenden Subjectes. „Hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum“ (S. c. G. l. c. 70.). Das Erkennende nimmt durch das Erkenntnissbild den erkannten Gegenstand in sich auf in einer Weise, die jenem entspricht. Vgl. den allgemeinen Satz: „quidquid recipitur per modum recipientis recipitur.“ So ergibt sich aus den genannten Grundsätzen consequent das Princip: „cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis“, resp. der in S. c. G. l. 77 ausgesprochene Grundsatz geht in Verbindung mit den anderen obgenannten Sätzen in dieses Princip über.

Aus den angestellten Erörterungen ergibt sich deutlich, dass nach der Lehre des hl. Thomas durch die Erkenntnissformen die zur Erkenntniss nöthige Verähnlichung zwischen Subject und Object sich vollzieht, dass durch jene Formen die äusseren Gegenstände eine ideale Existenz im Erkennenden erlangen. Eine tiefere Erfassung des in Rede stehenden Princips, überhaupt der thomistischen Erkenntnisslehre, hängt also namentlich ab vom genauen Verständniss seiner Lehre von den Erkenntnissformen, worüber im Folgenden näher gehandelt werden soll. Von besonderer Wichtigkeit ist die Erörterung de veritate Qu. 10. art. 4. Die Erkenntnissform, durch welche die Erkenntniss zu Stande kommt, muss in doppelter Beziehung betrachtet werden: in Beziehung auf die erkennende Seele und in Beziehung auf den erkannten Gegenstand. In ersterer Rücksicht muss sie der Natur der Seele entsprechen, mit welcher sie als Accidenz aufs Innigste vereinigt wird; denn diese kann nichts Heterogenes in sich aufnehmen, mit sich vereinigen. In Beziehung aber auf den zu erkennenden Gegenstand bestimmt das Erkenntnissbild die erkennende Thätigkeit, gerade diesen

Gegenstand und keinen andern zu erfassen, weil es eben Erkenntnissform dieses bestimmten Gegenstandes ist. Die Verähnlichung ist so eine gegenseitige. Der Gegenstand muss mit der geistigen, immateriellen Seele verähnlicht werden, wenn diese denselben in sich aufnehmen und so erkennen soll; andererseits muss die erkennende Seele mit dem Object verähnlicht werden. Beides vollzieht sich in dem Erkenntnissbild. [1])

Der hl. Thomas unterscheidet sodann, wie zwischen sinnlicher und intellectueller Erkenntniss, so zwischen sinnlichen und intelligiblen Erkenntnissformen. Der Sinn nimmt die Gegenstände bloss nach ihrer äusseren Erscheinung und ihren accidentellen Bestimmungen wahr, der Intellect dagegen erkennt das innere Wesen der Dinge. S. Th. II. II. Qu. 8 art. 1.: „cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei.“ Die sinnliche Erkenntniss entsteht dadurch, dass das zunächst nur potentiell sich verhaltende Erkenntnissvermögen die Erkenntnissbilder (species sensibiles) der betreffenden accidentellen Bestimmtheiten in sich aufnimmt und so zur actuellen Erkenntniss der letzteren gelangt. Der Intellect aber nimmt das intelligible Erkenntnissbild in sich auf, welches sich auf das innere Wesen bezieht. [2]) Durch die sinnliche Erkenntnissform erlangt also das Ding in uns eine ideale Existenz in Bezug auf seine Accidentien, durch die intelligible Erkenntnissform in Bezug auf sein inneres Wesen.

---

[1]) Respondeo dicendum, quod omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem hujusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cujus est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus.“ De veritate Qu. X. art. 4. corp.

[2]) S. c. G. IV. c. 11.: „Est autem differentia inter intellectum et sensum. Nam sensus apprehendit rem, quantum ad exteriora ejus accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas et alia hujusmodi. Sed intellectus ingreditur ad interiora rei et, quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem, quae est inter cognoscens et cognitum, oportet, quod in sensu sit similitudo rei sensibilis, quantum ad ejus accidentia; in intellectu vero similitudo rei intellectae, quantum ad ejus essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae.“

Betrachten wir nun die Lehre des Aquinaten in Betreff des Intellectes näher. Der Intellect hat keine angeborenen Begriffe, Ideen, sondern verhält sich zunächst nur potentiell, passiv (intellectus possibilis). Aus der Potentialität tritt er zur actuellen Erkenntniss heraus durch die Erkenntnissform (species intelligibilis), welche der thätige Intellect (intellectus agens) durch Abstraction bildet. Diese Erkenntnissform ist das formale Princip der Erkenntniss, das wodurch der Gegenstand erkannt wird, ähnlich wie man durch das Bild im Spiegel oder durch eine Photographie den wirklichen Gegenstand erkennt.[1]) Aus der Vereinigung der Erkenntnissform mit dem Intellect (gleichsam der Form mit der Materie) geht als aus Einem lebendigen Princip erst der Erkenntnissact selbst hervor; das Resultat desselben, der Endzweck des ganzen Erkenntnissprocesses wird „intentio" genannt. Diese intentio ist der Begriff des Gegenstandes, das innere Wort, welches der Geist bei sich aussprieht, wenn er den Gegenstand erkennt.[2]).

Aus diesen Erörterungen geht klar hervor, dass nach der Lehre des hl. Thomas der Erkenntnissprocess ein Werden, eine Zeugung im idealen Sinne ist. Wie in der Natur die Dinge werden durch Uebergang von der Potentialität zur Actualität, dadurch, dass die potentielle Materie durch die substantiale Form bestimmt wird, ähnlich werden die äusseren Gegenstände in uns durch ein ideales Werden. Wie in der Natur ein lebendes Wesen wiederum ein anderes zeugt, resp. empfängt und gebiert, so wird im Schoosse des Geistes das Sein des Dinges gleichsam gezeugt, resp. empfangen und aus dem Schoosse des Geistes geboren und heisst

[1]) „Habet se igitur species intelligibilis, recepta in intellectu possibili, in intelligendo, sicut id quo intelligitur; sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero, quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam." S. c. G. II. c. 75.

[2]) „Dico autem intentionem intellectam id, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res, quae intelligitur neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant, unde et ipsa intentio verbum interius nominatur." S. c. Gent. IV. c. 11. So sind species intelligibilis und species intentionalis wohl zu unterscheiden. Beide involviren eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Gegenstande, aber erstere ist der Anfang der Erkenntniss, die Voraussetzung, unter welcher der Erkenntnissact selbst zu Stande kommt; sie wird auch „species impressa" genannt. Letztere ist das Resultat des Erkenntnissactes selbst, die „species expressa."

als solches ideales, intentionales Sein.[1]) — So wird die Seele des Menschen, resp. der potentielle Intellect nach und nach zu Allem, indem die Dinge eine ideale Existenz in der Seele erlangen und so auf's Innigste mit derselben sich vereinigen. Dieses ist aber, wie der hl. Thomas nach dem Vorgange des Aristoteles ausdrücklich bemerkt, nicht so zu verstehen, als wäre das Erkannte im Erkennenden, wie es in Wirklichkeit ist, per modum cogniti. Er tadelt es sehr an Plato und den älteren Naturphilosophen, dass sie lehrten, das Erkannte müsse im Erkennenden sein in gleicher Weise, wie es in der Objectivität ist. Er sagt S. Th. I. Qu. 84 a. 1: „Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, quia cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito" (cf. S. Th. I. Qu. 85 art. 2.). De veritate Qu. 2. art. 2: „Ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes secundum hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur: ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis." Cf. Arist. de anima. Der hl. Thomas zeigt im Gegentheil, dass die Seele als das erkennende Princip aller Körper nichts Körperliches in ihrer Natur haben müsse. Sehr trefflich handelt er hierüber S. Th. I. Qu. 75. art. 2. „Utrum anima humana sit aliquid subsistens" c. a.: „Respondeo dicendum quod necesse est dicere, id quod est principium intellectualis operationis (quod dicimus animam hominis) esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum. Sicut videmus quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus." [2])

[1]) Durch diese Analogie wird der Erkenntnissact am Tiefsten erfasst. Die lateinischen Ausdrücke concipere, conceptus weisen auf dieselbe hin. Gutberlet bemerkt Psychol. S. 156: „Die indogermanischen Sprachen drücken das Erkennen durch die Wurzel gna aus, welche mit der Wurzel gan, erzeugen identisch ist."

[2]) Diese Argumentation ist auch nur verständlich unter Voraussetzung des Princips: „quidquid recipitur per modum recipientis recipitur."

Sehr trefflich zeigt der hl. Thomas im Anschluss an den Stagiriten, wie die Seele zu Allem wird, in gewissem Sinne Alles ist, bei Ableitung der transcendenten Attribute des Seins, speciell des Begriffes verum in der Schrift de veritate Qu. I. art. 1. Im Allgemeinen stellt er zunächst das Princip auf, dass die betreffenden Attribute dem Sein insofern etwas hinzufügen, als sie einen Modus desselben bezeichnen, der im Begriff Sein nicht ausgedrückt ist. Ein Modus besteht nun in der „convenientia unius entis ad aliud", in der Beziehung eines Seins zu einem anderen. Von dieser Beziehung, Uebereinstimmung sagt er näher: „hoc quidem non potest esse nisi accipitur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III. de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic. dicitur: ‚Bonum est quod omnia appetunt.' Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam; ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens; scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei."

Nachdem wir die Hauptgrundsätze, welche der hl. Thomas im Allgemeinen bezüglich der menschlichen Erkenntniss feststellt, betrachtet haben, wollen wir nun auch sehen, wie er dieselben auf die einzelnen Erkenntnissstufen anwendet, zunächst auf die Erkenntniss der Körper, von welcher die genannten Principien in erster Linie und hauptsächlich gelten. Dabei wird sich herausstellen, in welcher Weise der hl. Thomas den Zusammenhang der sinnlichen und intellectuellen Erkenntniss sich denkt. Sind auch beide verschieden, so stehen sie doch in innigem Zusammenhang. Wie der Aquinate im Anschluss an Aristoteles lehrt, geht all unsere intellectuelle Erkenntniss von der sinnlichen Erfahrung aus. S. c. G. II. c. 37: „Omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est; a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit." Cf. S. Th. I. Qu. 84.

a. 1. Der Grund dafür liegt in der Thatsache, dass die menschliche Seele Wesensform des Körpers ist. Der sinnlich-geistigen Natur des Menschen ist nur dieser Modus der Erkenntniss entsprechend. Weil unsere Seele Wesensform des Körpers ist, deshalb sind ihr connaturales Object die Wesensformen im Körperlichen, das Intelligible im Sinnlichen. Das innere Wesen der sichtbaren körperlichen Dinge erkennt der Intellect per speciem propriam, durch eine von der Sache selbst erhaltene species. „Intellectus humani proprium objectum est quidditas rei materialis" (S. Th. I. Qu. 85 art. 5. ad 3.). Aber wie dringt denn die Seele ausgehend von den sinnlichen Vorstellungen, den phantasmata, zur Erkenntniss des inneren Wesens vor? Durch den thätigen Intellect (intellectus agens); durch diese Kraft wird das der Möglichkeit nach Intelligible in den sinnlichen Vorstellungen wirklich intelligibel. Die sinnlichen Vorstellungen sind die Voraussetzung; dann bildet der thätige Intellect durch Reflexion und Abstraction die intelligible Erkenntnissform, wodurch das Wesen des Dinges, abstrahirt von den accidentellen, individuellen Bestimmtheiten erkannt wird. „Cognitio quam per naturalem rationem habemus, duo requirit scil. phantasmata ex sensibilibus accepta et lumen naturale intelligibile, cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus" (S. Th. I. Qu. 12. a. 13.). Der thätige Intellect ist also gleichsam ein Licht. Wie das Licht die Gegenstände sichtbar, sinnlich wahrnehmbar macht, so macht der thätige Intellect die Dinge, welche zunächst nur potentiell erkennbar waren, wirklich intelligibel. —

Wie der hl. Thomas weiter lehrt, erkennt der Mensch durch den intellectus agens das Allgemeine in den Dingen. Nun entsteht die Frage: Wie verhält es sich denn mit diesem Allgemeinen? Welche Realität kommt ihm zu? Wie verhält sich das Allgemeine zu den einzelnen Dingen und zum menschlichen Intellect? Bekanntlich bestand im Mittelalter eine intensive Controverse zwischen dem Nominalismus und Realismus. Der extreme Nominalismus behauptete, die Universalien, die allgemeinen Begriffe, seien nur „flatus vocis", leere Namen, denen objectiv keine Bedeutung zukomme. Eine mildere Form, der Conceptualismus, lehrte, die allgemeinen Begriffe seien Gedankenzusammenfassungen, haben aber keine Realität ausser dem Denken. Der extreme Realismus dagegen behauptete im Anschluss an Plato, die allgemeinen Begriffe haben in ihrer Allgemeinheit Realität ausser der menschlichen Seele und ausser den Einzel-

dingen. Der hl. Thomas nun stellt im Anschluss an Albertus Magnus und Aristoteles eine Theorie auf, welche die richtige Vermittlung zwischen dem extremen Realismus und Nominalismus bildet, den sog. gemässigten Realismus. Die bezügliche Theorie lässt sich, wie überhaupt die ganze Erkenntnisslehre des hl. Thomas nur verstehen im Zusammenhange mit der Körperlehre von Materie und Form, welche, wie bei Aristoteles, die Grundlage des ganzen Systems bildet. [1])

Nach dem hl. Thomas sind die körperlichen Substanzen zusammengesetzt aus Materie und Form, beide zusammen bilden die Wesenheit oder Quiddität der betreffenden Dinge. Nun haben alle körperlichen Dinge derselben Art eine gemeinsame specifische Wesenheit. Aber diese gemeinsame Wesenheit, zusammengesetzt aus der substantialen Form und der materia communis, ist nur wirklich in den einzelnen Individuen, denen sie gemeinsam ist und in welchen die Formen in einer Vielheit auftreten. Das Princip nun der Individuation, wodurch das Einzelding zum Einzelding wird, ist offenbar etwas von der gemeinsamen Wesenheit Verschiedenes. Es ist im Unterschied zur materia communis, welche einen Theil der gemeinsamen specifischen Wesenheit bildet, die materia quantitate signata oder individualis, d. h. die durch bestimmte Dimensionen abgegrenzte Materie, welche einem einzelnen Individuum eigenthümlich und mit all' den individuellen Accidentien behaftet ist, wodurch die Individuen einer Art sich von einander unterscheiden. Durch diese quantitativ abgegrenzte Materie wird also das Individuum zum Individuum. S. c. G. l. c. 21: „Ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuantur secundum materiam signatam hujus vel illius individui, licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi." (Die geistigen Substanzen, welche nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern subsistente Formen sind, werden nicht individuell durch die quantitativ begrenzte Materie, durch ein von der Wesenheit verschiedenes Individuationsprincip, sondern sie sind durch sich selbst individuirt. So ist die menschliche Seele

[1]) Vgl. die Abhandlung von Dr. von Hertling über „die aristotelische Theorie von Materie und Form" und die von Dr. Schneid über „die scholastische Lehre von Materie und Form." Vgl. auch die Arbeit von Dr. Glossner über das Princip der Individuation nach dem hl. Thomas in der Commerschen Zeitschrift I. Band.

durch sich selbst individuell, nicht durch den Körper; ebenso die reinen Geister, von denen jeder für sich eine Species bildet.) Auf jene individuellen Accidentien nun beziehen sich die „phantasmata", die sinnlichen Vorstellungen, auf die gemeinsame Wesenheit aber die intelligible Erkenntnissform, resp. der allgemeine Begriff. Jene gemeinsame Wesenheit nun ist, wie wir gesehen, nur in den einzelnen Individuen wirklich, aber sie kann als eine sämmtlichen Individuen gemeinsame, von ihnen prädicirbare gedacht werden. So gelangen wir zur Erkenntniss des Allgemeinen, indem wir von den individuellen Accidentien, resp. den sinnlichen Vorstellungen das abstrahiren und zusammenfassen, was der ganzen Art gemeinsam ist. Das Allgemeine als solches ist also etwas Gedachtes und findet sich nur im Intellect, hat nur in diesem Realität als Resultat unserer Abstraction. S. c. G. I. 44: „Forma per modum universalem non invenitur, nisi in intellectu." In der objectiven Wirklichkeit ausser dem Intellect existiren nur einzelne Individuen, kein Allgemeines als solches. Die Wesenheit einer Art kann nur insofern Eine genannt werden, als sie als gemeinsame gedacht wird, in Wirklichkeit sind so viele Wesenheiten als Individuen sind. In den Individuen derselben Art ist nicht numerisch die gleiche, wohl aber die gleichartige Wesenheit. S. c. G. I. c. 65: „Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus. c. 26. Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione." Das Allgemeine, resp. die wesentlichen, den Individuen einer Art gemeinsamen Merkmale, sind objectiv wirklich nur in den Einzeldingen derselben Art, von denen es ausgesagt wird. Die Form der Allgemeinheit, die Intention der Universalität, erhält dasselbe durch den denkenden Verstand, indem dieser die Wesenheit als den Individuen der Art gemeinsam, also allgemein denkt. S. Th. I. qu. 85 art. 2. ad 2: „cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi, non est nisi in singularibus, sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu."

Das Allgemeine wird zunächst gedacht in dem prototypischen Gedanken, in der Idee Gottes, nach welcher er die betreffende Art geschaffen, und insofern geht das Allgemeine dem Einzelding voraus. Was den menschlichen Verstand betrifft, so geht derselbe unter Voraussetzung der sinnlichen Erkenntniss zuerst vom Einzelnen aus, erfasst

dann aber durch Abstraction die Wesenheit, abgesehen von den individuellen Accidentien; so folgt also das Allgemeine dem Einzelnen.[1]) So existiren universalia ante rem — im göttlichen Intellect; universalia in re — die in den Individuen verwirklichten, specifischen Wesenheiten, und universalia post rem — in den Begriffen des menschlichen Intellectes. Auf diese Weise hat also der hl. Thomas die Streitfrage des Mittelalters, die sich vom 10. bis 15. Jahrhundert hindurchzieht, befriedigend gelöst. Er hat gezeigt, dass die allgemeine Form der Begriffe nur im Denken wirklich ist, insofern macht er dem Nominalismus eine Concession; er hat andererseits nachgewiesen, dass der Inhalt der Begriffe (die wesentlichen Merkmale) ausser dem Denken in den Einzeldingen verwirklicht ist, insofern macht er dem Realismus ein Zugeständniss. Das ist die richtige Vermittlung.

Im Bisherigen haben wir über die Erkenntniss der Körper gehandelt. Nach der Lehre des hl. Thomas gibt es aber noch höhere Erkenntnissstufen: das Selbstbewusstsein des Menschen und die Gotteserkenntniss. Zum Selbstbewusstsein gelangt die Seele durch ihre Thätigkeiten. Aber die Seele bedarf dazu nicht einer durch Abstraction erworbenen species, sondern es genügt die Gegenwart ihres Wesens in ihren Thätigkeiten; cf. de veritate Qu. I. art. 9. etc. Etwas Höheres ist die philosophische Selbsterkenntniss. — Die höchste Erkenntniss ist die des absoluten Geistes, Gottes. Aber das Wesen Gottes erkennt die Seele nicht direct, intuitiv, sondern nur ausgehend von der sichtbaren Welt auf dem Wege der Causalität und der Analogie. Vd. S. Th. I. Qu. II.; S. c. G. lib. I.[2]) Auch in Beziehung auf diese höhern Stufen gilt das obengenannte Princip des hl. Thomas. Auch im Selbstbewusstsein ist das Erkannte

[1]) S. Th. I. Qu. 85 art. 1. ad 1: „Ea, quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum quae per phantasmata repraesentantur." Ueberhaupt hebt der hl. Thomas in diesem Artikel, welcher die Frage beantwortet: „Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus", sehr deutlich hervor, wie die specifische Wesenheit als das cognitum im menschlichen Intellect eine ideale Existenz erlangt per modum cognoscentis.

[2]) Vgl. die Schrift „Natur, Vernunft, Gott. Abhandlung über die natürliche Erkenntniss Gottes, nach der „Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt" Von Dr Ceslaus Schneider. Gekrönte Preisschrift. Regensburg, Manz. 1883.

im Erkennenden nach Art und Weise des Erkennenden, indem der Mensch durch eine Art Rückkehr zu sich selbst, durch Reflexion, in einer seiner sinnlich-geistigen Natur entsprechenden Weise zum Selbstbewusstsein gelangt. Ferner auch bezüglich der Gotteserkenntniss. Gott als Object unserer Erkenntniss ist in uns nicht, wie er in sich selbst ist, sondern unserer sinnlich-geistigen Natur entsprechend, welche von der sichtbaren Welt ausgeht und auf Gott als die höchste Ursache zurückschliesst. Diese Erkenntniss Gottes bildet den höchsten Abschluss der natürlichen Erkenntniss des Menschen. Zeigen wir nun, wie nach dem hl. Thomas überhaupt das menschliche Erkennen sich zu Gott verhält, um so die Erkenntnisslehre des Aquinaten in ihren tiefsten Grundlagen und in ihren höchsten Gesichtspunkten zu erfassen.

Nach dem hl. Thomas sind alle Dinge vorgebildet in den göttlichen Ideen. Diese sind das Maass, das Vorbild, nach welchem Gott die Dinge ins Dasein gerufen hat. Die Wahrheit unseres Erkennens besteht in der Uebereinstimmung unseres Erkennens mit dem objectiv gegebenen Sein. Dieses ist das Maass unseres Erkennens; nicht der einzelne Mensch ist das Maass aller Dinge. Da nun die göttlichen Ideen das Maass, die Norm der Wesenheiten der Dinge sind, so ist klar, dass in letzter Linie die göttlichen Ideen die höchste Norm, das Maass unseres Erkennens sind, dass die Wahrheit unserer Erkenntniss in der Uebereinstimmung mit der göttlichen besteht.[1]) So ist also der letzte Grund der Wahrheit unserer Erkenntniss Gott. Dieses ist aber nicht so zu verstehen, als wäre Gott das Ersterkannte für uns, als würden wir intuitiv das göttliche Wesen und in diesem Wesen die göttlichen Ideen, resp. die Welt schauen. Der hl. Thomas tritt dieser Auffassung ausdrücklich entgegen. Nach dem hl. Thomas liegt der Grund für die Fähigkeit unserer Vernunft, die Wahrheit zu erkennen, darin, dass diese Vernunft an dem göttlichen Verstande Theil nimmt, eine „similitudo participata“ der göttlichen Vernunft

[1]) Cf. S. c. G. l. I. c. 61: „Scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur. Unde provenit, quod scibilia sunt mensura scientiae humanae. Ex hoc enim verum est, quod intellectu diiudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum, unde oportet, quod scientia ejus sit mensura rerum, sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque in tantum perfectum est, inquantum arti concordat.“

ist, d. h.: der Mensch empfängt seine Vernunft von Gott, welcher sie erschaffen hat, als Wirkung ist diese Vernunft ihrer Ursache auch ähnlich. So ist also der Intellect des Menschen ein Ebenbild des göttlichen und dadurch zur Erkenntniss befähigt.

Die Beziehung zwischen der menschlichen und der göttlichen Vernunft vergleicht der hl. Thomas oft mit einem Lichte. Wie die Sonne die Gegenstände beleuchtet, dass wir in ihrem Lichte die Gegenstände sehen, so wird unsere Vernunft von der geistigen Sonne, von Gott, erleuchtet, um die Dinge zu erkennen. Wie wir mit unserem Auge Alles im Sonnenlichte sehen, ohne zuerst unsern Blick auf die Sonne hinwenden zu müssen, so erkennen wir auch Alles im göttlichen Lichte, ohne die Wesenheit Gottes zu schauen. S. Th. I. Qu. 12. art. 11. ad 3. So tritt Thomas dem Ontologismus entgegen.[1]) Andere haben die Lehre des Aquinaten so verstanden, dass wir zwar nicht die göttliche Wesenheit direct erkennen, wohl aber ein direct von Gott ausgehendes Licht und dass wir in diesem die Dinge erkennen. Thomas tritt auch dieser Auffassung entgegen. Das Licht, das von Gott ausgeht, ist die uns anerschaffene Vernunft. Im göttlichen Lichte erkennen wir insofern Alles, als eben diese Vernunft ein Ebenbild der göttlichen Vernunft ist und insofern die obersten Principien unseres Erkennens ein Abbild sind der höchsten Wahrheit.[2])

Gott hat die Vernunft erschaffen, er erhält sie auch im Dasein und wirkt mit dem Erkennen derselben mit, wie überhaupt mit den Thätigkeiten aller Geschöpfe. Vd. S. Th. I. Qu. 103 ff. So löst

[1]) Der genannte Vergleich ist immerhin nach Thomas insofern nicht ganz zutreffend, als wir zum Sehen immer des äusseren Lichtes bedürfen, während die Vernunft, resp. der intellectus agens das Licht in sich selbst hat. Omne simile claudicat.

[2]) S. Th. I. Qu. 12. art. 11 ad 3.: „Omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus indicare, inquantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis." Cf. S. c. G. III. c. 47: „Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quae universaliter in mentibus omnium divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus indicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus indicare."

sich die Grundfrage der Erkenntnisslehre schliesslich nach dem hl. Thomas teleologisch. Gott hat die Dinge nach seinen Ideen erschaffen, aber der menschlichen Vernunft auch die Kraft gegeben, diese Ideen in den Dingen zu erkennen. Gott hat die Gesetze des Denkens und des Seins übereinstimmend gemacht; darauf beruht die Möglichkeit der Wahrheit, welche ja eine „adaequatio rei et intellectus“ ist. Auf der planmässigen, höchst zweckentsprechenden Anpassung der Dinge an die göttlichen Ideen und der menschlichen Vernunft an die Dinge beruht die Wahrheit unseres Erkennens. — Wir haben bisher immer von der natürlichen Erkenntniss des Menschen und ihrer Beziehung zu Gott gesprochen.

Berühren wir zum Schlusse noch kurz, was Thomas über das Verhältniss der menschlichen Vernunft zum Glauben an die übernatürliche Offenbarung Gottes sagt. Der hl. Thomas spricht hierüber sehr klar in dem ersten Buch der S. c. Gent. cap. 3. ff. Er unterscheidet bezüglich der Gotteserkenntniss einen doppelten modus veritatis. Erstlich gibt es solche Wahrheiten in Betreff Gottes, welche wir durch die Vernunft erkennen, stricte beweisen können. In Beziehung auf diese Wahrheiten ist die Offenbarung nur moralisch nothwendig, d. h. die menschliche Vernunft hat an und für sich die Kraft, aus sich die betreffenden Lehren zu finden, zu erkennen, aber ohne Offenbarung würden nur wenige Menschen, auch diese erst nach langer Zeit, mit Beimischung mancher Irrthümer und nicht mit der nöthigen Gewissheit jene Wahrheiten erkennen. (cap. 4.) Andere Wahrheiten, die Mysterien, sind solche, welche über die natürlichen Erkenntnissgrenzen hinausgehen, welche wir also nur erkennen durch die Offenbarung, in Beziehung auf welche diese absolut nothwendig ist. (cap. 5.) Der Aquinate zeigt, dass der Glaube der Vernunft gemäss ist, dass zwischen Vernunft und Glauben an die Offenbarung kein Widerspruch bestehen kann. (vd. cap 6. u. 7. ff.) So betont der hl. Thomas einerseits die Kraft der menschlichen Vernunft zur natürlichen Gotteserkenntniss, andererseits die Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung, welche eine höhere Ergänzung zu der Vernunft ist.

II. Bedeutung dieser Lehre in der Gegenwart.

Wir haben die Grundzüge der thomistischen Erkenntnisslehre in Kürze dargestellt. Es zeigte sich deutlich, dass dieselbe auf dem Princip beruht: „Cognitio est in cognoscente per modum cognoscentis.“

Auch hier bestätigt sich das Wort des hl. Vaters, dass die Principien des hl. Thomas den Keim fast unzählbarer Wahrheiten enthalten; die ganze Erkenntnisslehre entfaltet sich aus jenem Keime heraus, wie ein stattlicher Baum. Das leuchtet umsomehr ein, wenn wir noch einige praktische Consequenzen hervorheben. Der hl. Thomas lehrt im Anschluss an Aristoteles, dass die sinnliche Erkenntniss die Voraussetzung für die intellectuelle ist. Daraus ergibt sich eine namentlich für die Kunst der Beredtsamkeit höchst wichtige Regel. Wenn es sich darum handelt, Uebersinnliches zu erkennen oder Andere zur Ueberzeugung zu bringen, ist das geeignetste Mittel das, dass Erscheinungen aus dem Gebiete der sinnlich-wahrnehmbaren, sichtbaren Welt angeführt werden, zu welchen das betreffende Uebersinnliche in Beziehung der Causalität, der Analogie oder des Gegensatzes steht. Die gewöhnliche Lebenserfahrung zeigt, dass, wenn wir ideale Wahrheiten, namentlich solchen Leuten, welche zur Abstractionsarbeit weniger geeignet sind, vorführen wollen, wir uns am Besten der Vergleichung mit der sichtbaren Welt bedienen. Wie hat z. B. die ewige Wahrheit, der göttliche Lehrmeister, sich zur Fassungskraft des Menschen herabgelassen in seinen herrlichen Gleichnissen, z. B. vom Senfkörnlein etc. Diesen Weg schlägt denn auch der hl. Thomas mit Recht ein, indem er gerade in der Erkenntnisslehre oft von lumen spricht, von der Sonne etc.; er will eben die abstracten Erörterungen damit klar machen.

Aus dem Angeführten ergibt sich dann auch die tiefere Berechtigung der Symbolik, namentlich der religiösen Symbolik, wie wir sie bei allen Völkern finden. Man denke an die vielen Sinnbilder, wie sie in den Schriften des alten und neuen Testaments vorkommen, z. B. das Lamm, über welche Symbolik der Materialist Brehm in seinem „Thierleben" ebenso frech als geistlos abspricht. Man denke an die Symbolik in den Katakomben u. s. w. Das sinnlich-geistige Wesen soll sich aus der Betrachtung des Sinnlich-Wahrnehmbaren, des Bildes, der Ceremonien zur Betrachtung der höheren idealen Wahrheiten erheben. So ergibt sich gegenüber dem Rationalismus geradezu aus jener Lehre die tiefere psychologische Berechtigung des äusseren Cultus. Diese Andeutungen mögen genügen, um die Fruchtbarkeit der thomistischen Lehre auch in praktischer Beziehung zu zeigen.

Doch wir hören den Einwurf: die Erkenntnisslehre des Aristoteles und Thomas ist veraltet; diese species, diese Erkenntnissformen

gehören in eine Antiquätensammlung, sie sind Petrefacten, wie man sie in einem naturhistorischen Museum aufstellt; im fortgeschrittenen 19. Jahrhundert hat all' das keine actuelle Bedeutung mehr. Diesem Einwurf gegenüber heben wir zunächst hervor: Was einmal wahr ist und als solches von grossen Denkern früherer Zeiten erkannt wurde, ist auch in der Gegenwart wahr und bleibt wahr in alle Ewigkeit. Die Wahrheit ist eben nicht ein Modeartikel, der sich nach den Launen des Publikums alle Jahre ändert. Wollte man nur das als wahr betrachten, was in der Gegenwart als wahr gilt und alles Andere als antiquirt betrachten, so könnten mit dem gleichen Recht die Erdenbewohner des 20. Jahrhunderts all' das als veraltet über den Haufen werfen, was man im 19. Jahrhundert stolz als Resultat der fortgeschrittenen Wissenschaft anpreist. Doch wenn wir näher zusehen, zeigt sich, das die aristotelisch-thomistische Lehre nicht veraltet ist, sondern auch in der Gegenwart ihre volle actuelle Bedeutung hat. Heutzutage stehen bekanntlich die empirischen Forschungen im Vordergrund, die Anwendung und Ausbildung der inductiven Methode hat namentlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaften glänzende Fortschritte ermöglicht. Ist aber diese inductive Methode, welche von der Beobachtung und dem Experiment ausgeht und auf die Naturgesetze und die Ursachen in der Natur aus den Wirkungen zurückschliesst, nicht eine glänzende Bestätigung der aristotelisch-thomistischen Erkenntnisslehre, welche betont, dass unser intellectuelles Erkennen, z. B. der Natur, immer von der sinnlichen Erfahrung ausgehen müsse? Ist nicht Aristoteles im Anschluss an Sokrates der eigentliche Begründer der inductiven Methode? Steht nicht diese Lehre den Bedürfnissen der Gegenwart viel näher, als gewisse Richtungen der neueren Philosophie, welche mit einseitig deductiver Methode, unbekümmert um die Resultate der Erfahrung, z. B. die ganze Naturphilosophie a priori aus einem vorgefassten Princip construiren wollen? Also gerade im grundlegenden Factor, in der Methode, finden wir nicht Widerstreit, sondern Harmonie zwischen Scholastik und der neuern Wissenschaft.[1])

Was dann jenes Princip betrifft: „Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur", so wird dasselbe gerade in der Gegenwart durchaus bestätigt. Zeigt ja die tägliche Erfahrung auf erkenntniss-

[1]) Ausführlicheres hierüber in der Schrift von Dr. Pfeiffer, „Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft".

theoretischem Gebiete, z. B. in der Pädagogik, dass die Erfassung mitgetheilter Wahrheiten sich nach der Fassungskraft des Betreffenden richtet. Besonders wird dieses Princip auf naturphilosophischem Gebiete bestätigt. Man denke z. B. an die physiologische Lehre von der Intussusception. Wenn die Naturwissenschaft zeigt, dass bei den anorganischen Körpern, bei chemischen Verbindungen jedes Element in der ihm eigenthümlichen Weise auf andere Elemente reagirt, dass bei den Pflanzen die aus dem Boden und der Athmosphäre aufgenommene anorganische Substanz in organische umgesetzt wird; wenn die Physiologie nachweist, wie bei Thieren und Menschen die Nahrungsmittel in einer der animalischen Natur eigenthümlichen Weise in Blut, resp. Ernährungsflüssigkeit umgewandelt werden, ist das Alles nicht eine Bestätigung des Princips: „Quidquid recipitur etc?“[1]) — Man denke ferner an das ethische Gebiet. Zeigt nicht die tägliche Erfahrung, dass die Aufnahme von Ermahnungen, überhaupt ethischen Einwirkungen, sich nach der Disposition des Betreffenden richtet? — Was dann das jenem untergeordnete Princip betrifft: „cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis“, so hat dasselbe auch in der Gegenwart volle Geltung. Irgendwie muss das Erkannte im Erkennenden sein, es muss eine Vereinigung stattfinden, das Erkennende muss den Gegenstand in irgend welcher Weise in sich aufnehmen, wenn eine Erkenntniss stattfinden soll. Das muss jeder Vernünftige zugeben und ist auch von jeher von den entgegengesetztesten Richtungen der Philosophie zugegeben worden. Dieses deuten auch die Ausdrücke an, welche von dem Erkennen der Dinge gebraucht werden: das Ding erfassen, begreifen, in sich aufnehmen, bei sich behalten etc. Aber im Erkennenden ist nicht der äussere Gegenstand als solcher, z. B. ein Haus oder ein Stein. Wie schon Aristoteles gezeigt hat, ist dieses unmöglich und das gilt auch heutzutage. Also bleibt nur übrig, dass das Erkannte im Erkennenden ist durch eine gewisse Verähnlichung, nach einer Art und Weise, die der Natur des Erkennenden entspricht. Wer nicht in die Absurditäten des Materialismus und Pantheismus verfallen will, wie zur Zeit Empedokles und die Eleaten, der m u s s dieses zugeben. — Was dann speciell die Lehre von den species betrifft, so hören wir das Urtheil eines Gelehrten,

[1]) Ein sehr wichtiges Beispiel gibt Dr. Jungmann in seiner Schrift „Das Gemüth“, nämlich in Betreff des Herzens und seiner Beziehung zum Gemüth, S. 193.

der in seiner Psychologie die Resultate der neueren Forschung sehr eingehend berücksichtigt und der neueren Wissenschaft die weitgehendsten Zugeständnisse macht (Gutberlet). In Betreff der sinnlichen Erkenntniss, bezüglich welcher derselbe die neuere physiologische Forschung im hohen Maasse berücksichtigt, bemerkt er S. 15: „Am tiefsten geht auf das Wesen der Empfindung die so sehr verkannte Lehre der Alten von der species sensibilis ein ... Der Gedanke einer species sensibilis als einer Erkenntnissform des Sinnes ist unabweisbar. Dieselbe hat nämlich die Function, die aus sich ruhende Fähigkeit zur Thätigkeit und zwar zur Wahrnehmung ihres eigenthümlichen Objectes zu bestimmen. Diese bestimmende Form kann nur geleugnet werden, wenn man die Sinne aus sich bereits in Thätigkeit befindlich und zwar in Bezug auf ihr Object voraussetzt. Dies streitet aber mit aller Erfahrung und Vernunft". ... „Es bleibt die unleugbare Wahrheit, dass unter dem Einflusse des Objectes in dem Sinne eine specifische, diesem Einflusse entsprechende Disposition hergestellt wird, durch welche derselbe aus seiner Ruhe und Unbestimmtheit heraustreten und sich zum psychischen Abdrucke, zur specifisch bestimmten Wahrnehmung des Objectes gestalten kann und muss". .... „Durch die neuere Auffassung der sinnlichen Qualitäten: Farbe, Ton u. s. w. und der Einwirkung der Objecte auf die Sinne ist die Annahme der species sensibiles nicht überflüssig gemacht, sondern nur die Erklärung des Zustandekommens derselben erschwert."

Was dann die höhere Erkenntnissthätigkeit der Vernunft betrifft, so prüft er eingehend die Theorien der Neuern über den Ursprung der Ideen und kommt zum Schlusse, dass die aristotelisch-scholastische Abstractionstheorie allein den Ursprung der Ideen befriedigend erklärt. (S. 150 ff.) „Da diese Theorie ganz allein der Natur des Menschen und den Thatsachen gerecht wird, so adoptiren wir sie in allen wesentlichen Punkten und müssen wir diese etwas genauer darlegen und begründen". In seinen bezüglichen Erörterungen vertheidigt er eingehend die Lehre von der intelligiblen Erkenntnissform, besonders mit Hinweis auf das Gedächtniss, ferner die Lehre vom activen und possiblen Intellect und das Princip: „cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis", oder allgemeiner: „quidquid recipitur etc." Wenn also ein in den Fortschritten der neueren empirischen Wissenschaften so erfahrener Mann, wie Gutberlet, nachweist, dass von

allen Theorien die aristotelisch-scholastische Lehre allein der Natur des Menschen und den Thatsachen entspricht, wer wagt da noch zu behaupten, diese Lehre sei veraltet, sie habe keine actuelle Bedeutung mehr in der Gegenwart?

Noch mehr: Nicht nur wird die aristotelisch-scholastische Lehre auch in der Gegenwart durch die Thatsachen bestätigt gegenüber falschen neuern Theorien, sondern in dieser Lehre, resp. in der des hl. Thomas, sind auch die unbesiegbaren Waffen gegeben, um die irrthümlichen neuern Erkenntnisstheorien zu widerlegen. So bestätigt sich auch das andere Wort des Papstes. — Wohl lebte die Tradition der betreffenden Philosophie in kirchlichen Kreisen, namentlich in verdienstvollen Ordensschulen, z. B. in einem Suarez, fort, aber die Signatur der neuern Philosophie im Allgemeinen ist doch der schroffe Bruch mit der Tradition der mittelalterlichen Philosophie. Hatte schon die Renaissance diesen Bruch vollzogen und war sie einseitig auf die antike Philosophie zurückgegangen, so war man vom 16. und namentlich 17. Jahrhundert an bestrebt, die Philosophie auf ganz neuer Basis zu construiren, unbekümmert um die antike und scholastische Philosophie. Was war das Resultat? Ein alter, schon längst von Aristoteles oder Thomas widerlegter Irrthum tauchte nach dem andern auf: in England und Frankreich der einseitige Empirismus, resp. Sensualismus, Positivismus, in Deutschland der Idealismus, in Italien der Ontologismus; neben diesen Richtungen in verschiedenen Ländern der mit dem Ontologismus verwandte Theosophismus, resp. Pseudomysticismus, der Traditionalismus und andererseits der Rationalismus. Alle diese Auffassungen sind aber durch den hl. Thomas schon längst widerlegt: der durch Gioberti, Rosmini etc. begründete Ontologismus ist scharfsinnig und ausdrücklich widerlegt in dem, was der hl. Thomas über die Beziehung Gottes zur Erkenntniss des Menschen sagt, ebenso der Theosophismus, resp. Pseudomysticismus. Durch die herrlichen Auseinandersetzungen des hl. Thomas über die Vernunft und den Offenbarungsglauben ist sowohl der Traditionalismus widerlegt, welcher die Kraft der Vernunft unterschätzt, als andererseits der Rationalismus, welcher die menschliche Vernunft als einzige Erkenntnissquelle in religiöser Beziehung betrachtet und die Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung leugnet. Dem Traditionalismus gegenüber wird die natürliche Erkenntnissfähigkeit der Vernunft betont, dem Rationalis-

mus gegenüber die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung und so die richtige Vermittlung zwischen beiden Systemen gegeben. — Ferner ist in der Lehre des hl. Thomas der Sensualismus, resp. einseitige Empirismus widerlegt. Der hl. Thomas betont im Anschluss an Aristoteles sehr die Bedeutung der sinnlichen Erfahrung. Aber wenn der Empirismus lehrt, der Mensch hat nur eine sinnliche Erkenntniss, so zeigt der hl. Thomas dem gegenüber mit auf Thatsachen gestützten Argumenten, dass der Mensch auch eine höhere intellectuelle Erkenntniss hat, in deren Dienst jene steht. — Ebenso wie der Empirismus ist sein extremer Gegensatz, der Idealismus, widerlegt. Betrachten wir das etwas näher.

Es hat sich an der neuern deutschen Philosophie sehr gerächt, dass man sich von der Tradition der peripatetischen Philosophie schroff trennte. Indem man die aristotelisch-scholastische Abstractionstheorie, besonders das Princip: „cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis", ferner die Lehre von einem potentiellen und activen Intellect, die Theorie von der Seele als Wesensform des Körpers ignorirte, kam man im Anschluss an Cartesius zur Theorie von angebornen Ideen, angebornen Denkformen (Leibnitz, Wolff, Kant). Noch mehr: Wenn wir die Geschichte des neuern deutschen Idealismus betrachten, finden wir, dass durch dieselbe wie ein rother Faden sich die Lehre hindurchzieht von der Identität des Denkens und des Seins. Diese Lehre ist grundgelegt in dem cartesianischen Satze: „dubito, ergo cogito, ergo sum." Bei Kant findet sich der Satz insofern, als nach diesem Philosophen die Dinge nur insoweit sind, als und wie der Mensch durch die angebornen Denkformen sie erkennt; der Mensch ist das Maass aller Dinge („Kritik der reinen Vernunft."). Während jedoch Kant ausser dem denkenden Subject noch ein „Ding an sich" annimmt, das wir aber nicht erkennen, negirt Fichte die Existenz eines solchen äusseren „Dinges an sich". Nach Fichte existirt nur das denkende Ich, welches er als absolutes fasst. „Das Ding an sich ist Etwas für das Ich und folglich im Ich" (Grundlinien der gesammten Wissenschaftslehre). An anderer Stelle: „Alles was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und ausser dem Ich ist Nichts." So wird von Fichte gelehrt: Nur das hat Sein, was denkt. Das denkende Subject ist selbst alles das, was erkennt. Sein und Denken sind identisch. Dieser Grundsatz findet sich in anderer Form angewandt in den pantheistischen Evolutionstheorien eines Schelling, Hegel, Schopen-

hauer und Eduard v. Hartmann. Der Pantheismus war also die Folge jenes Grundsatzes, ein Pantheismus, der in seinen letzten Ausläufern, in den Lehren eines Schopenhauer und Eduard v. Hartmann, im buddhistischen Nihilismus endete. Was ist nun dieser deutsche Idealismus mit seiner Identificirung der realen und idealen Ordnung Anderes als die Rückkehr zu jenen Richtungen voraristotelischer Philosophen, welche in falscher Anwendung des Grundsatzes: „Gleiches wird von Gleichem erkannt" lehrten, das Erkannte müsse im Erkennenden sein nach Art und Weise des Erkannten, das Erkennende müsse selbst das Erkannte sein: was ist der Pantheismus eines Fichte, Schelling, Hegel etc. Anderes als die Rückkehr zu der Lehre der Eleaten, welche bereits Denken und Sein identificirt hatten? Der deutsche Idealismus scheiterte an der Lösung der Frage, wie das Subject zum Object hinüberkomme, wie das Object vom Subject aufgenommen werde. Wohl geben wir zu, dass die betreffenden Philosophen grosse Denker waren, dass sie titanenhaft nach der Wahrheit gerungen und manches neue erkenntnisstheoretische Problem aufgeworfen haben; aber sie gingen von einem πρῶτον ψεῦδος aus und konnten so nur zu irrthümlichen Consequenzen gelangen. Hätten diese deutschen Philosophen den Grundsatz berücksichtigt: „cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis", hätten sie die Lehre festgehalten, dass die zunächst nur potentiell sich verhaltende Seele nach und nach durch die Erkenntnissformen zu Allem wird und so die Seele gewissermassen alles Seiende ist, nie wären sie in den so irrthumsvollen Pantheismus gefallen.

Die Rettung nun aus diesem Labyrinth falscher Erkenntnisstheorien besteht nicht etwa in der Rückkehr zu Kant, wie Einzelne meinen; denn von Kant haben ja jene falschen Richtungen ihren Ausgang genommen. Nein, von Kant muss man zurückkehren zur Lehre des hl. Thomas, in welchem die ganze Entwickelung der aristotelisch-scholastischen Lehre ihren Höhepunkt erreichte. In dieser Lehre ist die richtige Vermittlung gefunden zwischen dem Empirismus und Idealismus. Der Mensch ist nach Thomas nicht ein rein sinnliches Wesen, wie der Empirismus meint, andererseits ist die Seele auch nicht ein reiner Geist, dessen Verbindung mit dem Körper nur eine äusserliche zufällige wäre, wie in Rückkehr zu platonischen

Anschauungen die Anhänger der Theorie von angeborenen Ideen behaupteten. Der Mensch ist ein sinnlich-geistiges Wesen, die sinnliche und geistige Natur stehen in innigster Verbindung, indem die Seele als Wesensform des Körpers mit demselben vereinigt ist. Auf diesen einzig richtigen anthropologischen Voraussetzungen beruht die aristotelisch-thomistische Abstractionstheorie; in dieser richtigen Lehre ist die Vermittlung zwischen Sensualismus, resp. Materialismus und Idealismus gegeben. Diese Lehre wahrt auch die Objectivität unserer Erkenntnisse, während der neuere Sensualismus in der Lehre von der Sinnesempfindung und der Idealismus eines Kant und Fichte in der Lehre von der Vernunfterkenntniss ganz dem Subjectivismus verfallen, welcher consequent zum Skepticismus führt und thatsächlich geführt hat. Die sinnlichen und intelligiblen Erkenntnissformen sind nicht rein subjective Gebilde, angeborne Denkformen, sondern unter Einwirkung der äusseren Gegenstände gewonnen und durch sie werden die äussern Objecte erfasst. Die Objectivität der Erkenntniss ist so vollständig gewahrt.[1])

Die richtige Vermittlung zwischen Sensualismus und Idealismus ist denn namentlich auch gegeben im gemässigten Realismus des hl. Thomas. Während der Sensualismus, welcher nur der sinnlichen Wahrnehmung Geltung zuschreibt und den abstracten Begriffen keine objective Bedeutung beimisst, extrem nominalistisch ist, ist dagegen der Idealismus z. B. eines Hegel, Rosmini etc., welcher dem allgemeinen Begriff Sein in dieser seiner Allgemeinheit Realität zuschreibt, extrem realistisch. Der gemässigte Realismus dagegen, durch welchen schon Aristoteles zwischen dem Sensualismus eines Empedokles und dem Idealismus eines Plato vermittelt hatte wie Thomas zwischen den extremen Richtungen seiner Zeit, bildet auch in der Gegenwart die richtige Mitte. Mit Freuden notiren wir die trefflichen Worte, welche Dr. Pohle in seiner lehrreichen Statistik der philosophischen Weltlitteratur d. J. 1887 im ersten Heft dieser Zeitschrift S. 87 ausspricht: „Doch darf die erfreuliche Thatsache von uns mit Genugthuung verzeichnet werden, dass in breiten Gelehrtenkreisen eine gesunde Reaction gegen den so verderblichen

[1]) Vergl. die Abhandlung: „die Objectivität der äusseren Sinneswahrnehmung gegenüber der neuern Physiologie“ von Dr. M. Schneid im Jahresbericht der Section für Philosophie 1883. Ferner die Schrift: „De objectivitate cognitionis humanae“. verfasst von Dr. Joh. Straub. Freiburg. Herder 1887.

Idealismus, der wie ein Mehlthau das organische Wachsthum der Philosophie bisher hemmte, sich geltend zu machen beginnt; eine Reaction, welche nur dann zum Heile der Speculation ausschlagen kann, wenn das Vorurtheil der Deutschen, als sei allein in der Kant'schen Philosophie die Panacee gegen die Uebel der vaterländischen Speculation zu erblicken, aufgegeben und die Rückkehr zum gemässigten Realismus des hl. Thomas von Aquin ohne langes Zaudern angetreten wird. Eher werden die Pendelschwingungen, die zwischen den falschen Extremen des Idealismus und übertriebenen Realismus unruhig hin- und hergehen, unmöglich zur Ruhe kommen; denn ‚in medio stat veritas.' Besitzen wir einmal eine richtige Erkenntnisstheorie — und seit Jahrhunderten ist sie in ihren Grundzügen schon da —, so wird auch bald die Methaphysik in die Höhe gehen, um die stark compromittirte Ehre der Philosophie wiederherzustellen."

„Also zurück zu Thomas" — sei unser Loosungswort. Aber man befürchte nicht, dass wir einer todten Repristination der thomistischen Lehre das Wort reden. Nein, was wir erstreben, ist eine organische Fortbildung der Erkenntnisslehre im Anschluss an die Principien des hl. Thomas, mit Benutzung auch der gesicherten Resultate der neuern empirischen Forschungen. Noch ist nicht Alles gethan. Unsere Zeit stellt neue Anforderungen, z. B. müssen wir in der Gegenwart mehr, als der hl. Thomas nöthig hatte, die Objectivität der Erkenntniss nachweisen. Die neue Raumtheorie, welche unsere bisherige Raumanschauung ganz umgestalten will, die neuern Untersuchungen der fortgeschrittenen Sprachwissenschaft über Ursprung und Wesen der Sprache u. s. w., all' das stellt neue Probleme für die Erkenntnisstheorie. Auch ermöglichen die neuern empirischen, besonders physiologischen Forschungen einen wirklichen Fortschritt der Erkenntnisstheorie. Aber halten wir immer die Ueberzeugung fest, dass in der Lehre des hl. Thomas bereits die Principien gegeben sind, um auch diese neuen Probleme zu lösen, dass ein gesunder organischer Fortschritt nur im engen Anschluss an die gesicherten Resultate früherer Entwickelungsphasen zu finden ist. In diesem Sinne stimmen wir ganz den treffenden Gedanken bei, welchen der grosse Aristoteliker Trendelenburg im Vorwort zur zweiten Auflage seiner „Logischen Untersuchungen" Ausdruck verleiht und mit welchen wir unsere

Abhandlung schliessen: „Es muss das Vorurtheil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft ein neu formulirtes Princip müsste gefunden werden. Das Princip ist gefunden; es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muss.“ [1])

---

[1]) Wenn wir in diesem zweiten Theile dargethan haben, dass in der Lehre des hl. Thomas die neuern falschen Erkenntnisstheorien zum Voraus widerlegt seien, so wollen wir damit selbstverständlich nicht sagen, dass man bei dieser Widerlegung lediglich auf Thomas hinzuweisen habe. Wir sollen und können die Gegner auch auf ihrem eigenen Boden, mit modernen Waffen schlagen. Aber interessant ist es zu sehen, wie schon in den Principien des hl. Thomas unbesiegbare Waffen zur Widerlegung moderner Irrthümmer gegeben sind.

Ueber den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode.

Von Dr. Jos. Ant. Endres.

Die Vorstellung und der Gedanke bilden nicht nur den inneren Gehalt des sprachlichen Ausdruckes, sie sind es auch, die von Anfang an auf die Wortbildungen in ihrer Eigenthümlichkeit bestimmend wirkten. Und was von dem sprachlichen Ausdruck im Allgemeinen, Aehnliches gilt in vielen philosophischen Lehrrichtungen von der ganzen Darstellung. In ihrer Terminologie, Methode und ganzen Form prägt sich nicht selten ein vorherrschendes und auf die ganze Speculation besonders einflussreiches Moment in merkbaren Zügen ab. Oder ist es etwas Zufälliges, dass sich beim Beginn des abendländischen Philosophirens, als eben erst die freiere Macht der Phantasie dichtend sich die Welt zu erklären versucht hatte, nun auch der forschende Geist in seinen schüchternen, halb dichtenden halb denkenden Versuchen noch der poetischen Form bediente, um darein seine Gedanken zu kleiden? Es ist keineswegs zufällig, wenn Xenophanes, der Dichter und Rhapsode, dessen gewiegter Geist durch die Werke eines Homer und Hesiod zum Philosophiren herausgefordert wurde, seine philosophischen Anschauungen in der Form eines Lehrgedichtes niederlegte, und auch das schon fortgeschrittenere Denken seines Schülers Parmenides diese Form beibehielt. Wie innig bei Sokrates und Plato dort die volksthümliche, hier die künstlerisch vollendete Art des Dialogs mit dem Inhalte ihrer Lehre und ihrer ganzen Geistesrichtung zusammenhing, darüber sind die geistreichsten Erörterungen gepflogen worden.

Aber auch aus der Geschichte der neueren Philosophie lässt sich klar genug darthun, wie innig die Beziehungen zwischen Inhalt und Form der Philosophie stets gewesen sind. Hier verlässt

die Philosophie die Hörsäle der Schule, auf welche sie Jahrhunderte lang beschränkt war; sie bricht aber nicht nur mit den Anschauungen der alten Schule, sondern streift auch die ihr gemässe, nach ihr benannte Methode ab. Und um nur noch Eines zu erwähnen, so ist es ganz bezeichnend, wenn in der einen vorherrschend rationalistischen Hauptrichtung der neueren Philosophie, deren hervorragendes Merkmal nicht nur das eifrige Studium der Mathematik, sondern auch eine bis zur Ueberschätzung fortschreitende Würdigung derselben für die Philosophie bildet, der Versuch gemacht wird, ein ganzes philosophisches System „more geometrico“ zu demonstriren.

Auch die mittelalterliche, scholastische Methode nun ist nicht etwas rein äusserlich zu der scholastischen Lehre Hinzugekommenes und zufällig Aufgenommenes; sie hat sich in innigem Zusammenhange mit der allmählichen Entwicklung des scholastischen Lehrinhaltes selbst herausgestellt, ist das unmittelbare, naturgemässe Ergebniss der wissenschaftlichen Aufgabe, welche sich das Mittelalter gestellt sah. Dem Erweise dessen diene diese Studie.

In der Periode der Väter war man zu einer zusammenfassenden und zwar wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Lehre im Allgemeinen nicht gekommen. Diese Aufgabe harrte des Mittelalters. Aus der unübersehbaren patristischen Litteratur die allgemeine und sichere Glaubensnorm zu ziehen und in geschlossener systematischer Einheit zusammenzuordnen, das dem Gebiete der Vernunft Zugehörige mit der Vernunft zu durchdringen, aber auch den geoffenbarten Glaubensinhalt auf vernunftgemässer Grundlage aufzubauen und dem menschlichen Geiste möglichst klar zu legen, mit einem Worte: aus dem christlichen Bewusstsein und zwar an der Hand der Väter die Summe zu ziehen, dies sah das systematisirende Mittelalter als seine Aufgabe an. Daraus ergibt sich eines der Hauptmerkmale der scholastischen Methode, das fortwährende Zurückgreifen auf die Auctoritäten.

Die ersten Anfänge nun, auf welche die durchaus continuirliche Entwicklung der scholastischen Methode zurückweist, liegen weit hinter dem Zeitpunkte, in welchem überhaupt von einer Scholastik die Rede sein kann. Wir dürfen als solche betrachten eine Sentenzensammlung, welche gewöhnlich als „liber sententiarum Prosperi“ aufgeführt wird.[1]) Es sind dies ungefähr dreihundert bis vier-

[1]) Migne, Series lat. t. 54. p. 1859 ss.

hundert Sentenzen, zusammengestellt aus den Werken des Aquitaniers Prosper und des hl. Augustinus, ohne irgend welche bemerkbare Ordnung und ohne dass der Compilator etwas Weiteres dabei geleistet hätte, als den jedesmaligen Betreff des Excerptes anzugeben. Bemerkenswerth ist, dass unter jedem Titel nur eine Sentenz angeführt wird und dass diese selbst, zum grössten Theile wenigstens, nur einer Auctorität entnommen sind. Aus dem 7. Jahrhundert sind neben dem wenig bekannt gewordenen „liber sententiarum" des Spaniers Tajus von grosser Bedeutung die „tres libri sententiarum" des Isidor Hispalensis.[1]) Der Fortschritt, welchen dieses Werk gegenüber den Sentenzen Prospers aufweist, liegt in der planmässigen Gliederung des Stoffes in drei Bücher, in dem Bestreben, das in einem Titel angekündigte Thema in grösserer Ausführlichkeit zu behandeln, weshalb hier unter einem Titel mehrere Sentenzen zu stehen kommen, sowie in der Berücksichtigung mehrerer Auctoritäten; — von einer selbtsändigen, eigentlich schriftstellerischen Leistung kann auch hier noch nicht die Rede sein.

Dieses Werk nun scheint das Vorbild geblieben zu sein für alle ähnlichen Erzeugnisse bis zum Beginne des 12. Jahrhunderts. Wie weit sich in denselben bis dahin das schriftstellerische Talent der einzelnen Verfasser zur Geltung brachte, ist für das vorliegende Thema von geringem Belange. Wichtiger dagegen ist, dass an der Wende des 11. und 12. Jahrhunderts eben diese Compilationswerke zu einer neuen Methode führten.

Die im Universalienstreite geübte Dialektik schuf sich ein neues fruchtbareres Feld ihrer Bethätigung, auf das die Sentenzen selbst mit einer gewissen Nothwendigkeit hinlenkten. Der Widerspruch der Meinungen, welcher in jene Sentenzenbücher oft schon durch die Aufnahme mehrerer Stellen desselben Auctors und noch viel mehr durch Stellen verschiedener Auctoren kommen musste, war es, welcher die neue Methode vollends hervorrief und in ihrem zweiten Hauptmerkmale bestimmte. Dieses stellt sich uns dar in dem augenscheinlichen Zwecke jenes Verfahrens, gerade vom Gegensatze scheinbar oder thatsächlich sich widersprechender Meinungen aus durch die Lösung der Widersprüche zu einem einheitlichen und systematischen Lehrinhalte vorzudringen.

[1]) Migne, Ser. lat. t. 83. p. 538 ss.

Derjenige nun, welcher das Princip dieser neuen Methode ganz entschieden aussprach und infolge seines grossen Einflusses auf seine Zeit in Philosophie und Theologie zur Herrschaft brachte, war der überhaupt im Beginne des 12. Jahrhunderts anregendste Geist, Abälard. Und zwar ist als Ausgangspunkt der scholastischen Lehrform gerade jenes Werk zu betrachten, das seinen Verfasser in den Ruf des Skepticismus brachte, nämlich sein „Sic et Non“ [1]).

Das eigenthümliche Verfahren Abälards in dieser Schrift liegt darin, dass er über jeden Punkt lediglich eine Reihe bejahender, ihnen gegenüber aber ebenso eine Reihe verneinender Sentenzen kirchlicher Schriftsteller anführte. Dass er mit diesem Verfahren eine skeptische Tendenz im Auge gehabt haben soll, ist ein unbegründetes Vorurtheil, für welches bei näherem Zusehen jede Stütze schwindet. [2]) Dieses Werk wurde im Mittelalter für nichts Anderes angesehen als alle übrigen Sentenzensammlungen und gleich ihnen „Sententiae ex divinis scripturis collectae“ oder „Compilatio sententiarum“ überschrieben, während es Abälard selbst allerdings, wie das Explicit des Prologs besagt, „pro contrarietate sententiarum“ Sic et Non nannte. Aber der nämliche Prolog belehrt uns über die Richtung und den Zweck der Schrift in ganz unzweideutiger Weise. „Placet diversa sanctorum patrum dicta colligere“, sagt Abälard, „aliquam ex dissonantia, quam habere videntur, quaestionem contrahentia, quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant“ [3]); er sagt dies, nachdem er bereits bestimmte Regeln angeführt hat, nach welchen bei der dem Leser überlassenen Lösung der Widersprüche zu verfahren sei. — Wo der positive Zweck eines Werkes mit solcher Klarheit ausgesprochen ist, da kann an eine skeptische Tendenz nicht mehr gedacht werden.

„Die Abälard'sche Methode wurde die Grundlage für die Art und Weise der Quästionen und Disputationen der späteren Epoche

---

[1]) Migne, Ser. lat. t. 178. p. 1339 ss.

[2]) Vergl. Denifle, „die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des 12. Jahrhunderts“ in: Denifle und Ehrle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. I. S. 618 ff.

Die verdienstvollen Studien Denifle's führen zu der hier vertretenen Auffassung des Entwicklungsganges der scholastischen Lehrmethode. Vermuthlich steht von ihm selbst noch eine in gewohnter Weise gründliche und genaue Darlegung des ganzen Sachverhaltes zu erwarten. (Vergl. Archiv I. S. 588 Anm. 4.)

[3]) Migne l. c. p. 1349.

auf theologischem, philosophischem, canonistischem und civilrechtlichem Gebiete",[1]) in ihr liegen die Wurzeln für die eigenthümliche Ausgestaltung aller nunmehr und im 13. Jahrhundert sich entwickelnden Summen irgend welcher Art.

Von jetzt an kann aber im eigentlichen Sinne erst von einer scholastischen Methode die Rede sein; denn erst jetzt und zwar eben unter dem Einflusse jener Methode, welche eine ungemeine Zugkraft auf Lehrer und Schüler verschiedener Länder ausübte, begannen sich in Paris und Bologna bleibende und dauernde Schulen zu bilden[2]), aus denen ein Jahrhundert später die Universitäten hervorgingen.

Dies möge genügen über den Ursprung und die erste Gestalt der scholastischen Methode.

So anregend nun das Verfahren Abälards sein mochte, so musste doch der Mangel jeglicher Angabe eines damit erzielten Resultates in dem Abälard'schen Werke allzusehr empfunden werden, als dass man bei seinem Verhalten hätte stehen bleiben können. Er hatte erst einzelne Winke gegeben, um die Meinungsverschiedenheiten der Auctoritäten zu versöhnen, bei ihm selbst lag ein solcher Versuch eines Ausgleiches noch nicht vor. Daran machte sich nun auf Jahrhunderte hinaus die Folgezeit in all' den bezeichneten Disciplinen. Schon Gratian, welcher sein berühmtes Decret ungefähr um die Todeszeit Abälards abfasste, und welcher sich insofern ganz an diesen anschliesst, als auch er gewisse Regeln zur Lösung der Widersprüche an die Spitze stellt, nannte nicht nur sein Werk bezeichnend genug „Concordia discordantium canonum", sondern er liess in der That schon seine eigene vermittelnde Meinung den sich widersprechenden folgen. Ein ähnliches Verfahren weisen auf die Werke eines Robertus Pullus, Petrus Lombardus, Robertus Meledunensis und Anderer. Die Summe des zuletzt genannten namentlich, welche nicht nur den bisher gedruckten Proben zufolge, sondern nach dem ausdrücklichen Zeugnisse derer, welche genauere Einsicht in die Handschriften nahmen, von der grössten Bedeutung für die Ausgestaltung der Summen im 13. Jahrhundert gewesen sein muss, gibt ein sprechendes Zeugniss für die continuirliche Entwicklung der Methode seit Abälard. Auch sie enthält noch Behelfe zur

[1]) Denifle, Archiv I. S. 620.

[2]) Denifle, Geschichte der Universitäten I. S. 45.

Lösung der contrarietates, versucht aber bereits gleich den übrigen Werken ähnlicher Richtung aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts eine einheitliche Lösung selbst anzuführen.[1])

Abgesehen von unwesentlichen Eigenthümlichkeiten einzelner Schriftsteller änderte sich nunmehr in der Ausgestaltung der Sentenzen- und Summenwerke nur mehr das Eine, dass die bisher in einem Prologe zusammengefassten Erklärungsgründe für die Meinungsverschiedenheit der Auctoritäten und die Behelfe zu deren Lösung als „Responsio ad argumenta" in der Regel speciell für jede einzelne mit der conclusio in Widerspruch stehende Sentenz unmittelbar an die conclusio angereiht wurden.

So ergab sich aus dem wissenschaftlichen Entwicklungsgang der Scholastik selbst eine derselben eigenthümliche Methode, welche nicht nur in den Summen, sondern theilweise selbst in den Commentaren, besonders aber den Quaestiones disputatae und Quodlibeta zur Anwendung kam und deren allgemeine und wesentliche Eigenschaften in Folgendem beruhen: Der Fragepunkt wird genau formulirt, an die Spitze eines Artikels gestellt und durch Gründe und Gegengründe, welche theils Auctoritäten entnommen sind, theils vom Schriftsteller selbst stammen, nach den mannigfachsten Seiten beleuchtet und entwickelt. Hieran schliesst sich der eigentliche Kern des Artikels, die syllogistisch begründete Lösung, von der aus noch ein, sei es erklärender oder widerlegender Rückblick (Responsio ad argumenta) auf die der gegebenen Lösung widersprechenden Sentenzen den Artikel zu einem einheitlich geschlossenen Ganzen abrundet.

Die bisherige Ausführung dürfte für so Manchen, der sich in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie umgesehen, einiges Befremdende haben. Ist es denn nicht Aristoteles, dürfte so Mancher allen Ernstes fragen, welcher für die Scholastik in dieser ihrer Methode maassgebend war? In der That ist dies eine allgemeine Annahme, und man ist um so mehr versucht, auch die Methode der Scholastik auf Rechnung des Aristoteles zu schreiben, da sie dem Inhalte ihrer Philosophie nach, wie nicht geleugnet werden kann, in wesentlicher Abhängigkeit von ihm steht. Um nur ein

---

[1]) Denifle, Archiv I. S. 618. Denifle weiss (I. S. 620. Anm. 3) noch aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts eine einschlägige Schrift zu nennen, in welcher die einzelnen Fragen mit Sic et Non beantwortet werden.

paar Zeugnisse für diese Annahme anzuführen, so macht Zeller in seiner „Philosophie der Griechen“ gelegentlich der aristotelischen Aporien die Bemerkung, dass sie den Scholastikern als Vorbild der disputatio pro et contra dienten[1]). „Die scholastischen Lehrer,“ bemerkt ferner Schneid[2]), „kennen nicht bloss die Vorzüge der aristotelischen Methode gut, sie folgen derselben auch. Wie die ganze Speculation durch die Aufnahme der aristotelischen Philosophie eine ganz andere wird, so auch die Methode . . . Vom 13. Jahrhundert angefangen wird die wissenschaftliche Behandlungsweise aristotelisch.“

Dass nun die umfassendere Kenntniss der Werke des Aristoteles, welche im 13. Jahrhundert allmählich möglich wurde, auf die in ihren Grundzügen bereits fertige Methode der Scholastik thatsächlich noch einen Einfluss ausübte, dass namentlich das Beispiel seiner Aporien, seine „Rücksichtnahme auf die wissenschaftliche Tradition, die Einwürfe der Gegner und deren Bedenken“, aber noch viel mehr das sachliche Eindringen in seine Speculation dazu beitrugen, dieselbe fruchtbarer zu verwerthen und den Gegenstand mit grösserer systematischer Sicherheit zu erörtern, soll nicht in Abrede gestellt werden. Aber die ursprüngliche Entwickelung und die wesentliche Ausgestaltung der Methode lässt sich auf Aristoteles nicht zurückführen. Es ist zwar richtig, gerade Abälard, dessen Bedeutung für ihre Ausbildung wir kennen, verweist an eben jener Stelle, wo er sein eigenthümliches Verfahren inaugurirt, zu dessen Rechtfertigung auf den Schluss des 7. Kapitels der Kategorien des Aristoteles, wo es heisst: *ἴσως δὲ χαλεπὸν ἐνίοις τῶν τοιούτων ἀφόβως ἀποφαίνασθαι, μὴ πολλάκις ἐπεσκεμμένοις· τὸ μέντοι διαπορῆσαι ἐφ' ἑκάστοις αὐτῶν οὐκ ἄχρηστόν ἐστιν*[3]) und er fügt hinzu: „dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus.“ Allein kann deshalb angenommen werden, dass Abälard durch Aristoteles zu seiner Methode gebracht wurde? Sicher nicht. Nicht eine einzelne Stelle des Aristoteles, ja überhaupt keine von den bis zu dem Ende des 12. Jahrhunderts allein bekannten Schriften desselben konnten zu jener Methode Anlass gegeben haben. Ein Einfluss des Aristoteles auf den Ursprung derselben wäre nur von dem in seinen Aporien eingehaltenen Verfahren herzuleiten. Und darauf

[1]) II. 2. 3. Aufl. S. 244.

[2]) Aristoteles in der Scholastik. Eichstätt. 1875. S. 51.

[3]) Arist. Categ. 8 b 21 s. ed. Bekker.

wird er auch von Allen zurückgeführt, welche an einen derartigen Einfluss denken. Allein die erste Summe, welche mit den aristotelischen Aporien vertraut sein konnte, war jene des Simon von Tournay am Ende des 12. Jahrhunderts, in einer Zeit, wo die scholastische Methode bereits bestand und in Uebung war.

Wenn daher bedeutende Scholastiker des 13. Jahrhunderts das Berechtigte ihrer Methode mit der Auctorität des Aristoteles zu stützen suchen, so darf das nicht, wie man von der hier bekämpften irrigen Meinung aus zu thun versucht ist, so verstanden werden, als wollten sie damit auf den Urheber ihrer Methode hinweisen, sondern es ist vielmehr lediglich als nachträgliche Rechtfertigung derselben durch das Urtheil und die Uebung des Philosophen zu betrachten.

Die scholastische Methode ist also, das wollte in diesen Zeilen erwiesen werden, ein Product der Scholastik selbst; sie ist trotz ihrer grossen Aehnlichkeit mit dem bekannten Verfahren des Aristoteles in seinen Aporien in ihrem Ursprung und ihrer ersten Entwicklung nicht auf dessen Einfluss zurückzuführen.

Der Werth derselben war, so lange sie nicht die Form für dialektische Spitzfindigkeiten bildete, für das Mittelalter ein thatsächlich grosser. Das Princip, von dem sie ausgeht, nämlich auf der Grundlage der von der Vergangenheit geführten Untersuchung weiter zu bauen, wird für jede wissenschaftliche Forschung von dauerndem Werthe sein unter der in der Scholastik allerdings vielfach mangelnden Voraussetzung, dass eine umsichtige Kritik nur das wirklich Werthvolle und die eigentlichen Resultate der Vergangenheit festhält.

Pascals Stellung zum Skepticismus.

Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Philosophie.

Von Matthias Sierp.

Einleitung.

Unter den zahlreichen bedeutenden Männern, die Frankreich im sog. „grossen Jahrhundert“ aufzuweisen hat, nimmt Blaise Pascal (1623–1662) unbestreitbar eine hervorragende Stellung ein. In einem Alter, wo Andere kaum zu leben anfangen, war er schon, wie Chateaubriand sich ausdrückt, bei den höchsten Zielen menschlicher Wissenschaft angelangt. Allgemein gilt er in der Litteraturgeschichte Frankreichs als der Hauptbegründer der jetzigen französischen Prosa. Seine grossen Geistesanlagen wurden aber von seiner tiefen Leidenschaftlichkeit übertroffen, und es liesse sich wohl die Behauptung rechtfertigen, dass seine wissenschaftlichen und litterarischen Leistungen seinen Namen zu keinem so gefeierten gemacht hätten, wenn er nicht einen so regen Antheil an den damaligen religiösen Wirren und am Kampfe gegen die Jesuiten genommen hätte.

Diese Seite des Lebens Pascals wollen wir jedoch unberührt lassen und uns mit ihm nur als einem Denker beschäftigen. Es wird nämlich gegen ihn die Anklage erhoben, dass er ein Skeptiker gewesen sei. Wir wollen untersuchen, ob ihn dieser Vorwurf mit Recht trifft. Da aber für diese Anklage keine andere Grundlage gefunden werden kann, als gewisse Aeusserungen in seinen berühmten „Gedanken“, die er als Material für ein apologetisches Werk gesammelt hatte, so haben wir vor Allem diese Gedankensammlung einer sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen.

Während des grössten Theiles seines Lebens pflegte Pascal nur das niederzuschreiben, was schon in seinem Geiste zur Vollendung

gereift war; alles Andere konnte er ohne Bedenken seinem überaus scharfen und treuen Gedächtnisse anvertrauen. In den letzten fünf Jahren seines Lebens war er jedoch einer solchen Anstrengung nicht mehr gewachsen, so dass er sich genöthigt sah, die ihm aufstossenden Gedanken schriftlich zu fixiren. Der Schwächung seines Gedächtnisses in den letzten Lebensjahren also verdanken wir jene berühmte Sammlung von „Gedanken", die wir jetzt betrachten.

Wahrscheinlich stammt der Entschluss, ein Werk zur Vertheidigung der Religion zu schreiben, aus der Zeit seines sog. „Weltlebens", wo er mit mehreren in den „Gedanken" erwähnten Ungläubigen (z. B. Méré, Miton u. A.) in Verkehr stand. Bei der Lebendigkeit seines Glaubens konnte er nicht umhin, über den Unglauben seiner Zeitgenossen tiefere Betrachtungen anzustellen und auf Mittel und Wege zu sinnen, wie sie von der Verkehrtheit ihrer Geistesrichtung wohl abzubringen wären. Mit Ernst aber widmete er sich dieser Aufgabe erst seit seiner sog. „zweiten Bekehrung", die gegen das Ende des Jahres 1654, also im 32. Jahre seines Lebens stattfand, und es lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit behaupten, dass er im Jahre 1655 fast ausschliesslich der stillen Vorbereitung dieses Werkes lebte.

Die Polemik gegen die Jesuiten wirkte allerdings störend auf den Fortgang seiner Arbeit, aber das „Wunder des heiligen Dornes", welches am 24. März 1656 geschehen sein soll, brachte ihn wieder zu seinem ursprünglichen Plane zurück. Im Jahre 1657 schrieb er in den Mussestunden, welche ihm die Polemik frei liess, die längsten und schönsten Fragmente. Verständen wir nun den Bericht seiner Schwester und Lebensbeschreiberin, der Frau Périer, buchstäblich, so wäre Pascal in seinen vier letzten Lebensjahren zu vollständiger Unthätigkeit verurtheilt gewesen. So streng dürfen indess ihre Worte wohl nicht aufgefasst werden. Es ist kaum zu bezweifeln, dass er trotz seiner Krankheit an der Fortsetzung seines Werkes arbeitete. War er auch unfähig, seine Gedanken selbst niederzuschreiben, so besass er doch Kraft und Geistesfrische genug, um sie seiner Schwester, seinen Freunden oder selbt seinem Bedienten, deren Hand in der Original-Handschrift übrigens zu erkennen ist, in die Feder zu dictiren.

Nach seinem Tode beeilte man sich, alle Fragmente zu sammeln. Man fand sie auf Papierstücken von verschiedener Form und Grösse, die ohne jegliche Ordnung an einem Faden aufgereiht waren. Nach-

dem sie abgeschrieben waren, erachtete man sie aber für so unvollkommen, dass man auf eine Veröffentlichung derselben verzichten zu sollen glaubte, bis man sich, sieben Jahre später, entschloss, dem Drängen der jansenistischen Bewunderer Pascals endlich nachzugeben.

Leider war die erste von Port-Royal aus besorgte Ausgabe stark verstümmelt, da man sich darin allerlei Aenderungen, d. h. Weglassungen, Zusätze, Erläuterungen und sogar stilistische Verschönerungen erlaubt hatte. Zweck dieser Aenderungen war, wie allgemein anerkannt wird, alle Spuren des Jansenismus oder auch, wie die neueren Ankläger Pascals behaupten, des Skepticismus sorgsam zu entfernen. Auch in dieser verstümmelten Gestalt fanden die Gedanken Pascals fast nur im Lager der Jansenisten Beifall, aber selbst unter diesen fehlte es nicht an Männern, die in das allgemeine Lob nicht einstimmten. Pierre Nicole († 1695) spricht von dem Verfasser der „Gedanken" geringschätzig als einem „Muschelnsammler", während die meisten Jansenisten diese „Muscheln" allerdings für kostbare Perlen hielten.

Lange besass man von dem Werke Pascals nur einen unvollständigen, vielfach verstümmelten Text. Unter den ältern Ausgaben ist wohl die von Bossut 1779 veröffentlichte die beste[1]). In seinem 1842 erschienenen Buche: „Des pensées de Pascal" (Paris) wies der berühmte Philosoph Victor Cousin nach, wie sehr der bisher bekannte Text von dem echten verschieden sei. Nach den von Cousin entwickelten Grundsätzen veranstaltete nun Faugère 1844 eine neue Ausgabe der Gedanken,[2]) worin er mit übertriebener Treue selbst die unvollendeten, durchaus unverständlichen Fragmente der Original-Handschrift mit abdrucken liess, ohne in der Zusammenstellung der einzelnen Gedanken dem ursprünglichen Plane Pascals, insoweit derselbe aus verschiedenen Andeutungen erkennbar ist, gebührend Rechnung zu tragen. Der Text Faugère's liegt insofern den spätern Ausgaben, z. B. derjenigen von Ernst Havet,[3]) zu

[1]) Enthalten unter den 6 Bände umfassenden Oevres de Pascal. éd. Bossut. A la Haye 1779.

[2]) Pascal. Pensées sur la religion. éd. Faugère. Paris 1844.

[3]) Pascal. Pensées publiées dans leur texte authentique avec une introduction, des notes et des remarques, par M. E. Havet. Paris 1866. Andere Ausgaben sowie die Litteratur über Pascal s. bei Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie Bd. III. S. 60. Berlin 1883.

Grunde, als letztere den Text der einzelnen Bruchstücke jenem entlehnt haben, wenn sie sonst auch in der Anordnung derselben vielfach davon abwichen und der ziemlich verbreiteten Ausgabe von Bossut sich anschlossen oder auch mit der Tendenz, dem Buche seine volle apologetische Wirkung zurückzugeben, die Gedanken selbst neu ordneten.

Der gegenwärtigen Abhandlung werden wir hauptsächlich die Ausgabe Havets, der seinerseits in der Zusammenstellung der „Gedanken" der Ausgabe von Bossut, freilich mit einigen Abweichungen folgt, zu Grunde legen.

Um nun Pascals Stellung zum Skepticismus richtig beurtheilen zu können, wollen wir einerseits erörtern, aus welchen Gründen er des Skepticismus beschuldigt werden konnte, anderseits aber durch sorgfältigste Prüfung seiner „Gedanken" untersuchen, ob denn diese Anklage überhaupt begründet ist. Die Darlegung der Anklage wird also den ersten, die allseitige Beleuchtung derselben den zweiten Theil dieser Abhandlung bilden.

Erster Theil.

Darstellung der gegen Pascal erhobenen Anklage.

Erst in unserem Jahrhundert hat man den „Gedanken" Pascals gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Im siebenzehnten Jahrhundert wurde ausserhalb des Lagers der Jansenisten vom posthumen Werke Pascals wenig gesprochen. Das achtzehnte Jahrhundert war im Allgemeinen dem Werke feindselig. Voltaire schrieb (1734) zu den „Gedanken" Anmerkungen, worin er Pascal nicht etwa als einen Jansenisten oder Skeptiker, sondern als einen Christen und Vertheidiger der christlichen Religion angriff. Er wollte jedoch mit Vorsicht zu Werke gehen und nur solche Stellen kritisiren, die, wie der Heuchler sich ausdrückt, mit „unserer heiligen Religion" in keinem derart innigen Zusammenhange ständen, dass man nicht Pascals Fell zu zerreissen sich getrauen dürfe, ohne das Christenthum mitbluten zu lassen. In demselben Geiste schrieb Vauvenargues seine Parodie, und Condorcet seine Anmerkungen in der (1775) von ihm besorgten Ausgabe der „Gedanken". Vom Skepticismus Pascals war in diesen beiden Jahrhunderten noch keine Rede.

I. Victor Cousin, der erste Ankläger Pascals als eines Skeptikers. Die Ansichten Sainte-Beuve's und Havets.

Victor Cousin war der Erste, der Pascal als einen Skeptiker hinstellte. Schon im Jahre 1830, sagt Havet, hatte Cousin in einer Vorlesung über die Geschichte der Philosophie die Eigenthümlichkeiten des theologischen Skepticismus, wie er sich in den „Gedanken" Pascals ausspricht, mit grosser Kraft und Tiefe erörtert. Die gleiche Beschuldigung wiederholt und entwickelt Cousin in seinem zwölf Jahre später (1842) geschriebenen Buche: „des pensées de Pascal." Es heisst dort in der Vorrede zur 2. Auflage: „In der Philosophie ist Pascal Skeptiker, nicht so in der Religion." Weiter: „Auch Pascal gehört zu dieser Schule" d. h. der Schule Huet's, des Bischofs von Avranches, der bekanntlich dem theologischen Skepticismus huldigte.[1]) „Ja, Pascal ist ein Feind der Philosophie. Die Philosophie ist zu ehrlich, um dies zu verheimlichen, aber auch ihrer selbst zu sicher, um Pascal oder sonst Jemand zu fürchten."

„Pascal, getrieben von einem unruhigen, melancholischen Temperamente und von den Schrecken des Todes verfolgt, sah stets den Abgrund des Skepticismus sich unter seinen Füssen öffnen. . . . Ein sich auf Alles erstreckender Skepticismus bildete den innersten Grund seiner Seele. Vergebens kämpft er gegen das Ungeheuer; nur in einem freiwillig blinden Glauben findet er Rettung. Zweifel begleiten ihn überall, Zweifel vorher, Zweifel nachher. Daher jene ihm eigenthümliche unruhige, scheue Frömmigkeit, jene abergläubischen Uebungen, wodurch er sich selbst zu täuschen suchte. Vergebliche Mühe! Der Zweifel, der sein Herz gefangen hielt, sowie sein verzweifelter, auf keine vernünftigen Gründe gestützter Glaube, prägen sich mit ihrer düstern und unbestimmten Färbung in seiner Philosophie und in seinem ganzen Werke aus."[2])

Nicht so bestimmt spricht Sainte-Beuve in seiner „Geschichte Port-Royals" über den Skepticismus Pascals sich aus: „Die grosse Periode seines mit Geistesentschiedenheit abwechselnden Zweifels findet hier, in der Zwischenzeit zwischen seinen beiden Bekehrungen, ihren

[1]) Cf. C. Bartholmèss, Huet, évêque d' Avranches ou le scepticisme théologique. Paris 1850.

[2]) V. Cousin, Des pensées de Pascal p. 156. 162. 163. Paris 1842.

Platz: es sind fünf lange Jahre. Seit Ende 1648 hatte er begonnen, sich gehen zu lassen, sein starker und kühner Geist liess die Zügel nach allen Richtungen hin schiessen: Montaigne hat bei ihm die verlorene Zeit eiligst wieder einholen müssen.“ In einer Anmerkung zur citirten Stelle scheint Sainte-Beuve jedoch den Skepticismus Pascals mit einem ganz andern Charakter zu umkleiden, wenn er sagt: „Doch eine Beobachtung ist mir aufgefallen: der Zweifel findet in Pascal kaum eher Raum als bis nach seiner so tiefen und so nachhaltigen Bekehrung, so dass man von ihm sagen kann, er sei gleichsam jünger als sein Glaube. Später wird er (der Zweifel) anfallweise, ich fürchte mitten in der Entwerfung der Gedanken, sich wieder neu beleben. Vielleicht hat Pascal niemals stärker gezweifelt, als zu jener Zeit, als er am Innigsten glaubte.“ Doch fügt er hinzu: „Aber der Zweifel Pascals verhielt sich damals, wie immer, mehr oder weniger wie ein Löwe im Käfig.“ Diese schwankende Ausdrucksweise scheint darauf hinzudeuten, dass Sainte-Beuve eigentlich nicht recht zu sagen wusste, wann und wie Pascal dem Zweifel erlag.

Nach Havet (s. oben) wäre Pascals System längst in seinen Grundzügen festgestellt gewesen, als er die „Gedanken“ niederschrieb und daran dachte, dieselben zu einem apologetischen Werke zu erweitern. Er soll dasselbe bereits zur Zeit seines Eintritts in Port-Royal gelegentlich jener berühmten Unterredung mit de Saci über Epictet und Montaigne, die uns Fontaine, der Secretär de Saci's, aufbewahrt hat, vollständig entwickelt haben. Deshalb sei diese Unterredung als der Schlüssel und die beste Einleitung zu den Gedanken zu betrachten. Die Philosophie, sagt Havet, ist wie überhaupt, so besonders bei einem Manne wie Pascal, keineswegs etwas Unpersönliches. Die Quelle derselben ist im tiefsten Grunde seiner Seele, in seinem Glauben zu suchen. In dem durchaus einheitlichen Leben Pascals lässt sich kein Zeitpunkt angeben, wo der Glaube von ihm gewichen wäre. Wenn auch Glaubensanfechtungen an ihn herantraten, so ist doch Havet davon überzeugt, dass der Glaubenszweifel bei ihm niemals die Oberhand gewann. Nichts sei also unrichtiger, als sich Pascal als einen schwankenden, unentschiedenen Geist vorzustellen, der, vom allgemeinen Zweifel ausgehend, sich immer weiter in dieser Leere verliert, bis er eine feste Grundlage findet und endlich zum Glauben gelangt. Pascal gehe vielmehr von einem tief eingewurzelten, unerschütterlichen Glauben aus; den Zweifel habe er zwar auf seinem Wege

angetroffen, aber nur als ein zu beseitigendes Hinderniss. Der Zweifel hinsichtlich der Beweiskraft der Gründe für die Religion sei überhaupt damals schon ein weit verbreitetes Uebel in der Gesellschaft gewesen. In den vielgelesenen „Versuchen" Montaigne's[1] (1533 bis 1592) habe Pascal den Einspruch der Vernunft in seiner vollen Kraft bereits kennen gelernt. Den Einfluss dieses Meisters habe er mit einem überraschenden Wohlgefallen auf sich wirken lassen, eben weil der genannte geistreiche Skeptiker ihm zugleich die Mittel geliefert habe, um die Einwürfe der Vernunft gegen die Religion vollständig zu beseitigen. Der Skepticismus Montaigne's beschränkte sich nämlich auf das natürliche Wissen und dehnte sich keineswegs auf die Offenbarung, die Glaubenswahrheiten aus. Montaigne wollte im Gegentheil den Glauben geradezu auf den Skepticismus gründen und, mit der Waffe des allgemeinen Zweifels in der Hand, gegen alle Angriffe der Vernunft sicherstellen. Allerdings ist die Vernunft nach der Ansicht Montaigne's nicht etwa bloss zur vollen und sichern Erkenntniss der Wahrheit unvermögend, sondern überhaupt unfähig, irgend eine Wahrheit mit Gewissheit zu erkennen. Daraus aber dürfe man nach Montaigne durchaus nicht schliessen, dass nun die Religion ebenso unglaubhaft sei als alles Uebrige. Je schwächer vielmehr die Vernunft, desto sicherer siege die Religion, da so den Schwierigkeiten, welche die Vernunft gegen dieselbe etwa erheben möchte, von Haus aus jeder Anhaltspunkt genommen werde. Diese Anschauungsweise des Verfassers der Essays hat sich Pascal nun nach Havet voll und ganz angeeignet. Pascal entwickle mit grosser Schärfe Montaigne's Beweisführungen, ohne irgendwie seine Missbilligung darüber auszusprechen. Uebrigens sei er auch durch seinen Jansenismus zum Skepticismus gedrängt worden; denn diese Irrlehre nehme eine wesentliche Verderbniss der menschlichen Natur an und müsse folgerecht der sich selbst überlassenen Vernunft alle Fähigkeit zur Erkenntniss der Wahrheit absprechen. Wie soll aber nun in religiösen Dingen der Mensch zur Gewissheit gelangen? Hier stützt sich Pascal, sagt Havet, auf den unmittelbaren Einfluss Gottes, auf die Gnade. Eben weil Pascal so tief von der Wahrheit dieses göttlichen Gnadeneinflusses durchdrungen gewesen, darum sei der Skepticismus für ihn keine blosse Fiction, sondern eine Herzenssache gewesen. Ein Skeptiker in der ganzen Aufrichtigkeit

[1] Montaigne, Essais. Bordeaux 1580 (sehr oft aufgelegt, zuletzt par H. Motheau et D. Jouaust. Paris 1873; Tome VI erschien 1888).

seiner Seele, habe er sowohl die Principien als auch die Consequenzen des Skepticismus ohne alle Einschränkung angenommen. Alle Gewissheit sei für ihn lediglich Werk der göttlichen Gnade. Durch sie haben wir Gewissheit über Gott und vermittelst dieser Gottesgewissheit auch über alles Uebrige. Die Gnade aber wird nach der Lehre des Jansenismus nicht Allen, sondern nur einer kleinen Anzahl von Auserwählten zu Theil. Dies erkenne Pascal vollständig an; daher seine Theorie vom „verborgenen Gotte." Vor der Sünde Adams war Gott zwar dem Menschen offenbar, aber in Folge der Sünde hat er sich von der Menschheit im Allgemeinen zurückgezogen, um sich nur wenigen Auserwählten zu offenbaren. Wenn man also sage, die Ungläubigen brauchen bloss die Augen zu öffnen, um Gott aus seinen Werken zu erkennen, so täusche man sich selbst wie die Ungläubigen; denn in der That sei er für sie nicht sichtbar. Selbst die Wunder und Prophezeiungen seien nach Pascal nur dazu bestimmt, die Auserwählten zur Erkenntniss der wahren Religion zu führen, während sie den Uebrigen zur Verdammung gereichten. Für alle diese angeblichen Behauptungen bringt Havet eine Menge Belege aus den „Gedanken" bei.

So wäre denn nach dem Gesagten der theologische Skepticismus bei Pascal streng systematisch durchgeführt. Während andere theologische Skeptiker gegen die Ungewissheit menschlichen Wissens im Glauben einen Zufluchtsort suchen, also nur in Einer Ideenordnung Skeptiker sind, soll Pascal ein solcher sein durch und in Kraft seines Glaubens. Jene sagen bloss: „Alles ist dunkel und ungewiss, sobald die christliche Religion nicht wahr ist," Pascal hingegen: „Alles ist dunkel und ungewiss, weil die Religion wahr ist und eben diese Dunkelheit beweist die Wahrheit der Religion." Wenn Andere behaupten, die Offenbarung allein könne uns vom Skepticismus retten, so sage Pascal geradezu, die Offenbarung allein könne unsern Skepticismus rechtfertigen. Der Skepticismus sei also eine Nothwendigkeit für Alle, welche nicht durch die Gnade und übernatürliche Erleuchtung den lebendigen Glauben besitzen.

So Havet. Seiner Darstellung des Systems Pascals scheint ein deutscher Schriftsteller, Dr. J. G. Dreydorff, in seinem Werke: „Pascal, sein Leben und seine Kämpfe" (Leipzig 1870) beizustimmen; nur weist er nach, dass Pascal in der Skepsis eine höchst unsichere und zweideutige Handhabe gefunden habe.

Dieser Anklage Havets und Dr. Dreydorffs liegt derselbe Gedanke zu Grunde, den oben bereits Cousin in seinen Werken über die „Gedanken" entwickelt hat. Ist diese Anklage begründet, so wäre Pascal in Folge seines Jansenismus einem umfassenden theologischen und philosophischen Skepticismus verfallen, da er nur im Glauben volle Gewissheit finden will. Während nämlich die gewöhnlichen theologischen Skeptiker, zumeist der Schule der Traditionalisten angehörig, die vollständige Unzulänglichkeit der Vernunft nur in Bezug auf die Wahrheiten der sittlichen und religiösen Ordnung behaupten, soll Pascal weiter gehen und selbst auf dem Gebiete der rein natürlichen Erkenntnisse alle Gewissheit leugnen.

II. Der Pascal'sche Skepticismus im Lichte der Darstellung von Lescoeur.

Von einem andern Gesichtspunkte aus finden wir die philosophische Methode Pascals in einem Werke beurtheilt, welches 1850 zu Dijon unter dem Titel erschien: „De la méthode philosophique de Pascal par M. Léon Lescoeur." Nicht im Jansenismus, sondern in dem mathematischen Genius Pascals nämlich sucht dieser Verfasser die Quelle von dessen skeptischen Ideen; nur durch die Wahrscheinlichkeitsrechnung sei er wenigstens für den Bereich des praktischen Lebens dem Skepticismus entronnen. „Pascal ererbte von seinem Vater die Vorliebe für die exacten Wissenschaften und die mathematischen Beweise, sowie auch das Streben nach festbegründeter Wahrheit. Die Mathematik nahm von ihm Besitz und gab ihn nur mit dem Drange nach scharfer Beweisführung beseelt der Philosophie zurück. Dieser Drang machte aus ihm zwar einen Skeptiker, rüstete ihn dafür aber mit der Entdeckung (der Wahrscheinlichkeitsrechnung) aus, die ihn wieder zum Gläubigen machte." Dieser Erklärungsversuch der philosophischen Methode Pascals wird sodann auf geistreiche Weise entwickelt.

Nach Lescoeur war der Skepticismus die am weitesten verbreitete Weltansicht der letzten Jahrhunderte, eine Erscheinung, die er aus einem Naturgesetz erklärt. Sowie nämlich nach einem Naturgesetze die Jugend leichtgläubig, das Alter misstrauisch erscheint, so verhält es sich auch mit der Menschheit im Grossen. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn die menschliche Gesellschaft in dem Maasse, als sie sich von ihrer Wiege entfernt, in stets wachsendem

Misstrauen zuletzt dem Skepticismus anheimfällt. Da aber die Menschheit auf die Dauer unmöglich im Skepticismus dahinleben kann, so drängte sich Pascal die Frage auf, auf welchem Wege sie sich wohl daraus erretten könne. Nach langem Suchen sei er daran verzweifelt und habe auf die Gewissheit verzichtend zur Wahrscheinlichkeit als einziger Stütze seine Zuflucht genommen. Harte Kämpfe habe es allerdings gekostet, bevor seine nach Gewissheit ringende Vernunft zum Schweigen gebracht wurde. Der Verfasser meint, so traurig auch ein solches Zufluchtsmittel sei, jedenfalls sei es folgerechter als das System Huets u. A., welche die Vernunft in der Faust der Philosophen zwar erwürgt, in den Händen der Theologen aber geachtet wissen wollten. Da uns kein Ocean von Licht, keine intuitive Wahrheitserkenntniss zu Gebote stehe, so bleibe uns nichts übrig, als mit Pascal uns fest an den Schein und Schatten zu klammern, nachdem es nach dem ausdrücklichen Eingeständniss desselben nun einmal unmöglich ist, den Skepticismus als eine Lebensregel zu befolgen. Die Vernunft könne wohl von ihrer Auctorität einbüssen, aber vollständig von ihrem Throne gestürzt werden könne sie nicht. Durch den Skepticismus werde mit Recht nur die absolute Herrschaft der Vernunft aufgehoben; Eins verschwinde in diesem durchaus berechtigten Systeme: die Gewissheit.

Lescoeur findet es von Cousin ungerecht, dass er Pascal als einen Feind der Philosophie darzustellen suche. Allerdings habe dieser erklärt, dass er die Philosophie nicht einer Stunde Mühe werth halte, dass man erst dann wahrhaft Philosoph werde, wenn man der Philosophie spotte; aber alles dieses gelte nur den philosophischen Träumereien, durch welche Descartes die alte Philosophie verdrängen wollte. Vom Systeme Descartes' habe sich Pascal freilich die ausschlaggebende Methode angeeignet. Wie Descartes, so beginne auch Pascal mit dem Zweifel, nicht bloss mit dem methodischen, sondern dem wirklichen Zweifel. Selbst die geoffenbarten Wahrheiten werden von diesem Zweifel nicht verschont. Eine Menge ausdrücklicher Wendungen zeigen, dass Pascal nirgends die von der Philosophie erträumte „absolute" Gewissheit gefunden habe. Alle Gründe, welche schon die alten Skeptiker für den Grundsatz vorbrachten, man müsse sich jeder bestimmten Aussage enthalten, finde man auch bei ihm ungeschmälert wieder. Es gab kein Erkenntnissmittel, zu dem er Vertrauen hatte. Die Beweise für die Religion und die Religion selbst waren in seinen Augen keineswegs gewiss.

Wenn er also trotzdem die Religion zu beweisen sucht, so wolle er damit nur darthun, dass sie wenigstens ebenso gewiss sei, als die Verhältnisse, welche im gewöhnlichen Leben für unbezweifelbar gehalten werden, obschon auch deren Ungewissheit von ihm selbst häufig genug nachgewiesen worden sei. Also nur eine relative Gewissheit, eine Gewissheit, in der es Stufen gibt, wolle er anerkennen. Nur unter dieser Voraussetzung könne die christliche Religion im Sinne Pascals zu den unzweifelhaftesten Wahrheiten gerechnet werden.

Lescoeur kann nicht leugnen, dass es in den „Gedanken" Aeusserungen gibt, die der von ihm entwickelten Auffassung widersprechen. Er erklärt diese scheinbaren Widersprüche aber durch „Hintergedanken" (arrière-pensées), von denen Pascal mehrmals spricht. Es müsse der Skeptiker allerdings jeden seiner Aussprüche mit einem „vielleicht" begleiten, aber es genüge wohl, dass er diese Beschränkung ein für alle Mal an die Spitze seines Buches geschrieben habe. Ausserdem sei die Bemerkung von Wichtigkeit, dass Pascal, bevor er sich seinen Betrachtungen über Philosophie und Religion hingab, also bevor er vom Skepticismus überhaupt ergriffen wurde, schon mehrere Werke geschrieben hatte. Es dürfe nicht auffallen, dass man in frühern Werken, z. B. in der Abhandlung über das Leere, Gedanken begegnet, welche mit denen einer spätern Lebensperiode schwer in Einklang zu bringen sind. Andere möchten, wie auch Havet hervorhebt, aus einer Zeit stammen, wo Pascal, ganz von der jansenistischen Polemik in Anspruch genommen, seine skeptischen Bedenken zeitweilig vergessen musste, um mit desto vollerer Entschiedenheit gegen seine Gegner auftreten zu können.

Ueberhaupt sollen wir im Leben Pascals seit seiner sog. „grossen Bekehrung" kein Schwanken mehr gewahren; die Religion hat für ihn sogar nicht genug Geheimnisse, nicht genug Uebungen, nicht genug Abtödtungen. Er hatte sich entschlossen der Religion zugewandt. Aber diese Entschiedenheit, wodurch er zwar einen Schritt aus dem Skepticismus wieder herausthut, macht deswegen aus ihm noch keinen Dogmatisten; er erkennt darum noch keine durch Vernunftgründe vermittelte Gewissheit an. Nach Lescoeur hätte also Pascal eine Mittelstellung zwischen Skepticismus und Dogmatismus eingenommen. Dieselbe sei in folgenden Worten gekennzeichnet: „Wir leiden an einer Beweisunmöglichkeit, die für den ganzen Dogmatismus unüberwindlich ist, und wir besitzen eine Idee von der Wahrheit, die für den ganzen Pyrrhonismus unüberwindlich

ist" (art. VIII, 9.). Dabei erkennt Pascal ja die Existenz guter Gründe zu Gunsten der Wahrheit an, — Gründe, durch die man sich auch in seinem Urtheil bestimmen lassen müsse, obschon sie keine durch Beweis verbürgte Gewissheit vermittelten. Es ist überhaupt gefährlich, meint Lescoeur, besonders in sittlichen Dingen Gewissheit zu beanspruchen, da dieselbe einerseits eine Unmöglichkeit sei und anderseits jedes sittliche Verdienst aufhebe. Pascal scheine das selbst gefühlt zu haben und begnüge sich darum, in Religion wie in Moral, mit blossen Glaubensgründen (raisons de croire). „Wenn es keine falschen Wunder gäbe, so gäbe es Gewissheit. Gäbe es keine Regeln, um die wahren Wunder von den falschen zu unterscheiden, so wären die Wunder unnütz und es gäbe keinen Grund zu glauben. Nun gibt es aber menschlicher Weise keine menschliche Gewissheit, sondern nur Grund (raison)." Eine gewisse Dunkelheit in Sachen der Religion ist in den Augen Pascals sogar durchaus wünschenswerth. Sein Auftreten gegen die Wahrscheinlichkeitslehre (Probabilismus) der Jesuiten hängt nach Lescoeur innig mit diesen Principien zusammen. Wenn der Mensch überhaupt der Gewissheit unfähig ist, sich also stets durch die Wahrscheinlichkeit bestimmen lassen muss, so wird die grössere Wahrscheinlichkeit stets den Vorrang bekommen müssen und es würde unsittlich sein, einer selbst wahrhaft wahrscheinlichen Meinung (opinio vere probabilis) zu folgen, falls die entgegengesetzte Ansicht einen, wenn auch nur wenig höheren Grad von Wahrscheinlichkeit (opinio probabilior) besitzt.

Demgemäss lehrt Pascal, der Mensch müsse pflichtmässig aufs Ungewisse hin handeln. Diese Verpflichtung unterliege näherhin der sog. „Regel der Vertheilungen" (la règle des partis; oder „Regel der Wetten", la règle des paris, wie Cousin unrichtig sagt). In dieser Regel erblickt Lescoeur sogar die Grundlage des ganzen Systems Pascals. „Der hl. Augustin," sagt Pascal, „hat eingesehen, dass man auf dem Meere, in den Schlachten u. s. w. für das Ungewisse arbeitet, aber die Regel der Vertheilungen, welche beweist, dass man es müsse, hat er nicht gekannt." (art. V. 9 bis.). „Wenn man für den morgigen Tag und für das Ungewisse arbeitet, so handelt man mit Grund. Denn man muss für das Ungewisse arbeiten nach der Regel der Vertheilungen, die erwiesen ist." (art. XXIV, 88.). Der Ausdruck „Regel der Vertheilungen" findet sich häufig bei Pascal, eine Erklärung davon aber in seiner

Abhandlung über „das arithmetische Dreieck“, worin die Aufgabe untersucht wird, in welchem Verhältniss der Einsatz unter mehrere Spieler vertheilt werden muss, wenn das Spiel unterbrochen wird. Diese Regel enthielt die ganze Wahrscheinlichkeitsrechnung im Keime und auf ihr soll nach Lescoeur die ganze Gewissheit Pascals beruhen; denn auf sie allein gestützt habe er sich für den Glauben an Gott und die Religion entschieden, was vorzüglich durch das erste Fragment des zehnten Artikels dargethan werden soll.

Die Entschiedenheit der Vernunft allein aber genügt nicht, auch das Herz muss überredet und zur Uebung der Religion bestimmt werden. Denn mit dem Herzen soll man glauben und Pascal preist diejenigen glücklich, denen Gott die Religion vermittelst der Gefühle des Herzens gegeben hat. Damit aber das Herz sich ganz der Religion hingebe, empfiehlt er eine absichtliche „Verdummung“, in Folge deren der Mensch, wie ein Automat, kraft blinder Gewohnheit und vieler äusseren Uebungen sich zur Religion sozusagen zwingt. Diese Methode soll in mehren Fragmenten des zehnten Artikels empfohlen werden: „Folget nur der Art und Weise, mit der sie anfingen; sie handelten, als ob sie glaubten: sie nahmen Weihwasser u. s. w. Das wird Euch sicher zum Glauben bringen und Euch verdummen (et vous abêtira).“ Aehnliche Mittel habe Pascal selbst gebraucht, nachdem er sich gemäss der „Regel der Vertheilungen“ für die Religion entschieden hatte, um die Maschine, wie er sich ausdrückt, vorzubereiten, das Automat zu beugen, dadurch zum Glauben zurückzukommen und sich der Gewissheit zu nähern. Doch dürfen wir nicht vergessen, bemerkt Lescoeur weiter, dass es sich für ihn um keine vollkommne, absolute, sondern nur um eine praktische Gewissheit handelte. Denn sagt er unter Berufung auf eine Aeusserung Pascals: Wir sind weder Engel noch Thiere, sondern Mittelwesen, die weder die vollkommne Gewissheit der klar und ohne Schleier Wahrheit anschauenden Wesen beanspruchen können, noch auch das traurige Loos jener Wesen theilen, welche für die Finsterniss geschaffen sind. So soll Pascal eine wirklich skeptische Denk- und Lebensmethode, ja eine „Weisheit des Skepticismus“ erfunden haben. Er hat, meint Lescoeur, seine Methode in einem kurzen Schlagwort zusammengefasst, wenn er sich einen Pyrrhonianer, einen Geometer und einen unterwürfigen Christen nannte. Als Pyrrhonianer oder Zweifler lehrt er: Nichts, die Religion nicht

ausgenommen, ist absolut gewiss. Als Geometer unterwirft er Alles seiner Rechnung und vermittelst der „règle des partis“ gibt er uns die Moral und die praktischen Ueberzeugungen, welche unter dem Schutte des Skepticismus für immer begraben schienen, auf einem Umwege zurück. So wird er ein Christ und zwar ein so bedingungsloser, dass er sogar zum Automaten herabzusinken und absichtlicher Verdummung zu erliegen wünscht. Allgemeiner Zweifel, — Regel der Vertheilungen, — Maschine: diese drei Dinge bilden die ganze philosophische Methode Pascals.

Von zwei sehr verschiedenen Gesichtspunkten aus wird also Pascal des Skepticismus angeklagt. Nach Cousin, Havet und vielleicht auch Sainte-Beuve, denen Dreydorff zustimmt, ist der Skepticismus Pascals ein Erzeugniss seines Jansenismus, der die Wahrheit und Gewissheit nur durch Offenbarung und Glauben, aber nur an wenige auserwählte Seelen, vermittelt wissen will. Lescoeur hingegen sucht die Quelle des Skepticismus in dem mathematischen Scharfsinn Pascals. Während nach Havet wenigstens der religiöse Glaube vom allgemeinen Zweifel ausgeschlossen sein soll, reisst Lescoeur hingegen auch diese Schranke nieder; denn der Glaube Pascals selbst beruhe auch auf Wahrscheinlichkeit, die durch Ascese, Gewohnheit u. s. w. herbeigeführte „Verdummung“ aber nähere uns höchstens der praktischen, nicht der absoluten Gewissheit. So wird also Pascal von Ersteren eines weiten theologischen, von dem Letztern eines ganz allgemeinen radikalen Skepticismus beschuldigt.

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen und Referate.

Die Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Dargelegt von Sr. Eminenz Cardinal Pecci. Kritisch beleuchtet durch Fr. Gundisalv Feldner, S. Theol. Baccalaureus Ord. Praed. Graz, Moser 1889. gr. 8°. 103 S. *M.* 1.40.

Die Absicht, in welcher Se. Eminenz Cardinal Joseph Pecci die Schrift von der Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe und über die scientia media veröffentlichte, nämlich etwas zur Förderung des thomistischen Studiums beizutragen (S. 9 Anm. der bei F. Schöningh in Paderborn erschienenen deutschen Uebersetzung von Dr. G. Triller), scheint sich in erfreulicher Weise zu verwirklichen, sofern die genannte Schrift nach verschiedenen Seiten hin zu Untersuchungen über die thomistische Lehre in den betreffenden Punkten, der göttlichen Einwirkung auf die freien Handlungen und der scientia media, anregte. Hierher gehört eine zuerst in der Zeitschrift „Katholik", dann auch selbständig (Mainz, Verlag von Franz Kirchheim 1888) unter dem Pseudonym Aurelius Adeodatus erschienene Abhandlung, deren Verfasser mit Recht auf ein gründliches Studium des Aristoteles als einer der wesentlichsten Voraussetzungen für das Verständniss der thomistischen Lehre dringt. Unseres Erachtens zwar brauchte gerade die „specifisch-thomistische" Philosophie eine strenge Prüfung an den aristotelischen Principien nicht zu scheuen; denn eine solche würde sicherlich weder einer göttlichen Parallelaction, worauf schliesslich trotz alledem die der specifisch thomistischen Lehre entgegengestellte hinauskommt, noch einer durch sie geforderten mittleren Wissenschaft Stützen darbieten können. Andererseits aber darf so wenig als die vorhergehende Entwicklung, die Adeodatus betont, die nachfolgende oder nachthomistische vernachlässigt werden, in welcher, wie uns wenigstens scheint, der „goldene Faden" nicht umsponnen, sondern ausgesponnen wurde. Der echt aristotelische Gedanke vom ersten Beweger, in dessen Kraft jeder Uebergang von der Potenz in den Act von Seiten der Ge-

schöpfe sich vollzieht, ist gerade in dieser nachthomistischen Entwicklung in seiner ganzen Schärfe und Tiefe festgehalten worden. (A. a. O. S. 4 ff.) Die schwache Seite in den Anschauungen des Cardinals hat indess der geistreiche Verfasser richtig herausgefunden, wenn er die scientia media in Schutz nimmt und die Ansicht ausspricht: „Wenn es sehr schwierig und fast unmöglich scheint, etwas zu finden, wodurch Gott die bedingten contingenten Dinge mit Bestimmtheit vorauswissen kann, so dürfte vielleicht die kleine Möglichkeit, welche dem menschlichen Verstand offen bleibt, um dieses Geheimniss wenigstens in etwas zu enthüllen und unserem Verständniss anzunähern, eben in der scientia media liegen.“ (S. 64. Aehnlich S. 38 und 42 ff.) Denn in der That, wenn die particulären Handlungen, wie der Cardinal annimmt, sich der unmittelbaren wirksamen Bestimmung des höchsten Bewegers entziehen und dieselben weder aus ihren nächsten Gründen, den zweiten Ursachen, noch aus den unfehlbaren Willensentschlüssen der ersten Ursache mit Sicherheit erkannt werden können, so wird der Grund ihres Vorherwissens nur in einer „mittleren“ Wissenschaft gesucht werden können.

In ein völlig verschiedenes Verhältniss zum ersten Theile der Schrift Sr. Eminenz stellt sich der Verfasser der vorliegenden Abhandlung, der sich bereits durch eine Reihe von Artikeln über den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein im Commer'schen „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie“ den Freunden der thomistischen Lehre vortheilhaft bekannt gemacht hat. Dieselbe kündigt sich nicht als Analyse, sondern als kritische Beleuchtung der Schrift des Cardinals an. P. Feldner tritt als Anwalt seiner Ordensgenossen auf und sucht sie gegen den Vorwurf, von der Lehre des Meisters abgewichen zu sein, zu vertheidigen. Diese Abweichung soll zwar nach der Ausführung des Cardinals zunächst nur durch den Gebrauch von minder geeigneten Ausdrücken, wie concursus, praemotio geschehen sein, an die neuen Ausdrücke aber hätten sich Consequenzen geknüpft, die zum offenen Widerspruch gegen die Lehre des hl. Thomas führten. Hierzu gehöre die Annahme eines doppelten Concurses, nämlich eines vorhergehenden, und eines nachfolgenden, von welchem keiner dem vom englischen Lehrer angenommenen Einfluss Gottes auf die freien Handlungen der Geschöpfe entspreche. Zu dem verhängnissvollsten Irrthum aber habe der Ausdruck „praemotio“ Veranlassung gegeben, indem sich damit die Vorstellung einer dem Willen aufgeprägten Form oder Qualität verbunden habe, die der Thätigkeit des Willens vorangehe und woran dieselbe mit absoluter Nothwendigkeit geknüpft sei. Während daher die vom hl. Thomas angenommene Einwirkung auf den Willen, die keine andere als die von Gott dem Willen eingepflanzte natürliche Neigung desselben zum Guten im Allgemeinen sei, die Freiheit unangetastet lasse, stehe die spätere specifisch-thomistische Vor-

stellung von einer physischen Vorausbewegung mit der Freiheit des Willens im Widerspruch.

Dem Gange der Schrift Sr. Eminenz folgend zeigt nun P. Feldner, dass der Ausdruck „concursus" an und für sich indifferent sei und die vom Cardinal befürchteten Missverständnisse herbeiführen *könne*, nicht aber müsse. Der hl. Thomas bediene sich des wesentlich gleichbedeutenden Wortes: cooperari. Die allgemein anerkannte Lehre aber, dass Gott unmittelbar durch seine Substanz, nicht aber durch eine von ihr real verschiedene Action die kreatürlichen Wirkungen hervorbringe, habe mit der Frage, ob nur *ein* göttlicher Concurs, oder ob ein zweifacher anzunehmen sei, überhaupt nichts zu schaffen. Die Hereinziehung jener Lehre, dass Gott nicht media aliqua actione nach aussen wirke, ist in der That keine glückliche zu nennen. Selbst der von Bewunderung für den Cardinal erfüllte Adeodotus kann nicht umhin, zu bemerken, dass wenn auch das mit seinem Wesen real identische Wirken Gottes absolut einfach sei, doch bezüglich der Effecte desselben in der Kreatur gar wohl von mehreren Acten Gottes geredet werden dürfe; meint jedoch, dieser Einwand treffe hier nicht zu, weil es sich um ein und dasselbe Object des göttlichen Actes, den menschlichen Willen handle. (Aurel. Adeod. S. 15. Anm. 2). Nun besitzt aber der geschöpfliche Wille keineswegs die Einfachheit des Seins, die dem göttlichen Willen eignet, folglich bleibt die Frage offen, ob nach der Verschiedenheit der Zustände des Willens — in der Potenz — im Acte eine mehrfache göttliche Einwirkung anzunehmen sei. Diese Frage wird von P. F. nach einer eingehenden Erörterung des im System des hl. Thomas höchst wichtigen Begriffs der Instrumentalursache, die nicht nur nach ihrem Effect, sondern auch rücksichtlich ihrer Thätigkeit von der Hauptursache abhängt, bejaht. Da der Verf. durchweg den Willen als passives Vermögen bezeichnet, so möge hier die Frage berührt werden, inwieweit diese Bezeichnung aufrecht erhalten werden könne. Man könnte nämlich versucht sein, den Willen vielmehr als actives Vermögen zu betrachten: denn zweifellos kommt ihm nicht allein ein Leiden (Bestimmtwerden), sondern auf Grund der finalen Bestimmung durch das Gute und in Abhängigkeit von der höchsten bewirkenden Ursache eigene Thätigkeit und was mehr ist *freie* Thätigkeit, active Selbstbestimmung zu. Dessen ungeachtet ist der menschliche Willen nach einem wohlberechtigten Sprachgebrauch nicht ein actives sondern ein passives Vermögen zu nennen, denn activ sind jene Vermögen, die ihre Objecte hervorbringen (durch Umgestaltung wie z. B. die vis nutritiva), nicht aber durch sie formirt, bestimmt werden. Der Wille ist passiv, denn er wird durch das Gute, das er nicht selbst ist, bestimmt und ist dazu überdies zunächst in Potenz; dagegen ist seine Indifferenz in ordine finalitatis und objectiv betrachtet, nicht eine passive, sondern eine active. Diese

Auffassung unterscheidet sich demnach wesentlich von dem servum arbitrium Luthers und der von Bajus und Jansenius angenommenen Passivität des liberum arbitrium.

Kehren wir zu unserm Verf. zurück, so gelangt derselbe zu dem Resultat: St. Thomas hat nur einen Concurs (ex parte Dei) angenommen, dessen Effect oder Terminus jedoch ein dreifacher ist, die Wirkung, der Act (voluntas in actu) und das Ueberführen der Potenz in den Act, die durch eine physische (reale) Bewegung geschieht und der Causalität nach der Bewegung des Beweglichen vorangeht. (S. 28 ff.) Wir halten nun allerdings für erwiesen, dass der englische Lehrer eine göttliche Einwirkung nicht allein auf den Effect — im gegebenen Falle die immanente im Willen aufgenommene Thätigkeit, der vollendete Willensentschluss u. dgl. — sondern auch eine Actuirung des Willens oder Ueberführung aus der Potenz in den Act annimmt, eine Einwirkung also auf den Thätigkeitsgrund (influxus in causam), die verschieden von der moralischen Bestimmung durch das Object und eine reale, physische ist. Dagegen dürfte es dem Gedanken des hl. Thomas nicht genau entsprechen, wenn der göttliche Impuls, kraft dessen der Wille frei thätig ist und frei thätig in einer bestimmten Richtung sich entscheidet, als eine der Willensbewegung vorangehende Bewegung aufgefasst wird, da nach einem bekannten Princip des hl. Thomas die Bewegung des Bewegenden im Beweglichen ist und mit der Actualität des Beweglichen als solchen real zusammenfällt. Denn die eine Bewegung ist Thun und Leiden, das eine nach dem Princip, das andere nach dem Terminus.

Dem hl. Thomas zufolge fliesst Gott auf vierfache Weise auf das menschliche Handeln ein, durch Verleihung und Erhaltung der Kräfte, durch Application zur Thätigkeit und durch den der Kreatur ertheilten vorübergehenden Impuls. Die Application zur Thätigkeit setzt die Ueberführung der Potenz in den Act voraus, denn nur der Wille in actu kann die Thätigkeit vollziehen. Diese Ueberführung ist die praemotio physica. Die formelle Ursache verleiht nicht, dass das Vermögen activ werde, oder das Willensvermögen als solches ist aus sich nicht im Stande, sich aus der Potenzialität in die Actualität zu erheben. Die Ursache hiervon ist Gott allein (S. 94 ff.) Gegen die Annahme, der Wille werde vom obersten Beweger in keiner anderen Weise als durch die natürliche und nothwendige Neigung zum Guten im Allgemeinen zu den einzelnen freien Acten bewegt, wird geltend gemacht, es sei falsch, dass der Wille durch jene Neigung zu jeder einzelnen Thätigkeit hinreichend im Acte sei. Die allgemeine Hinneigung zum Guten ist nicht die göttliche Bewegung selbst, sondern ihre Voraussetzung, da sie der Potenz als solcher angehört, und Gott die Potenz nur ihrer natürlichen Neigung entsprechend bewegen kann. Die Potenz als solche ist durch ihr Object,

das Gute im Allgemeinen, bestimmt; verschieden aber hiervon ist schon die actuelle Bethätigung der natürlichen Neigung zum Guten; diese geschieht durch Acte, die nicht ohne realen göttlichen Impuls zu Stande kommen. Ferner ist der Wille durch die actuell bethätigte natürliche Neigung genügend im Act nur in Bezug auf einige Thätigkeiten, nicht auf alle, nämlich nur bezüglich der in nothwendigem Zusammenhang mit dem Endziel stehenden particulären Güter, nicht aber bezüglich solcher, die sich zum Endziel indifferent verhalten. (S. 54 ff.)

Auf den Einwand, die praemotio schliesse die Wahlfreiheit aus, wird mit dem hl. Thomas erwidert, die göttliche Bewegung entspreche der Natur des Willens und sei daher eine zweifache, eine nothwendige des Willens, sofern er Natur ist, und eine freie, sofern er wahlfrei ist, d. h. die göttliche Bewegung lässt der Contingenz Raum, oder besser schafft ihr Raum. Es kann also sicherlich nicht, wie Cardinal Pecci meint, Lehre des hl. Thomas sein, dass es nur eine nothwendige göttliche Bewegung des Willens gebe, durch welche das Wollen des Guten überhaupt bewirkt wird. (S. 65 ff.)

Der vom P. Goudin vertheidigte doppelte Concurs, der simultane und vorangehende, ist wohlbegründet; denn es ist unleugbar, dass die erste Ursache in uns sowohl den Effect bewirkt, als auch die zweite Ursache, den Willen zur Thätigkeit bewegt. (S. 67 ff.) Gleichgiltig ist der Ausdruck praemotio, wenn nur anerkannt wird, dass die Willenspotenz durch die erste Ursache in den Act der Selbstbestimmung übergeführt wird, eine Ueberführung, die der actuellen Selbstbestimmung der Natur nach vorangeht. Die vom hl. Thomas gelehrte Bewegung kann daher nicht die Application zur Thätigkeit sein, denn nur ein actives Vermögen, was der Wille nicht schon an und für sich ist, kann zur Thätigkeit applicirt werden.

Die entscheidende Frage in diesem schwierigen Gegenstande bleibt jene, ob für jeden particulären Willensact ein realer göttlicher Einfluss, eine motio anzunehmen sei, durch welche der Wille aus dem möglichen zum wirklichen Wollen übergeführt wird. Cardinal Pecci verneint, der Verfasser bejaht diese Frage. Der hl. Thomas dürfte auf der Seite des letzteren stehen; denn zweifellos ist ihm Gott nicht bloss causa finalis aller geschöpflichen Willensthätigkeiten, sondern auch causa efficiens, und das letztere nicht nur durch Verleihung der Kräfte und durch Application derselben zur Thätigkeit, sondern auch durch einen bewegenden, d. h. aus der Potenz in den Act überführenden Einfluss. Dass ein passives Vermögen, um thätig zu sein, der Actuirung bedürfe, und dass die Thätigkeit der so actuirten Potenz von der Potenz im Act zu unterscheiden sei, ist eine in den Grundsätzen des hl. Thomas wohlfundirte Lehre, wie schon aus dem angeführten Princip erhellt, dass die eine

Bewegung Thätigkeit des Thätigen und Leiden des Leidenden sei. Die göttliche Bewegung kann also nicht mit der Einflössung der natürlichen und nothwendigen Neigung zum Guten im Allgemeinen erschöpft sein; vielmehr scheint hinreichend bewiesen, dass dem hl. Thomas zufolge der menschliche Wille, gerade auch inwiefern er frei thätig ist und sich selbst bestimmt, der göttlichen Bewegung unterworfen ist.

Stimmen wir in diesem wichtigsten und entscheidenden Punkte dem Verfasser bei, so soll damit nicht zugleich ein vollkommenes Einverständniss in Bezug auf alle seine Darlegungen im Einzelnen ausgesprochen sein. Missverständlich ist die Behauptung, der Freiheit widerspreche nur der Zwang, nicht die Nothwendigkeit. Allerdings finden sich beim hl. Thomas dahin lautende Aussprüche; dieselben lassen sich auch rechtfertigen; denn die Nothwendigkeit widerspricht der Willensfreiheit nur formaliter, nicht auch fundamentaliter, während ihr der Zwang in beiden Beziehungen widerspricht. Gleichwohl werden wir Bedenken tragen, nach dem Auftreten des Jansenius und der kirchlichen Verwerfung der bekannten Lehrsätze, jene Ausdrucksweise, deren sich der hl. Thomas noch unbedenklich bedienen konnte, uns anzueignen. Daher können wir es auch nicht billigen, wenn die praemotio durch die Wendung vertheidigt werden soll, dass die Freiheit ihrem Begriffe nach nur den Zwang ausschliesse. (S. 96.) Denn die Nothwendigkeit, mit welcher der freie Act an die göttliche Bewegung sich knüpft, ist nicht absolute, sondern bedingte Nothwendigkeit, nicht nec. antecedens, sondern consequens, keine andere als jene (wie der Verfasser in der Vorrede hervorhebt), die der Wille sich selbst auferlegt, indem er die Indifferenz ad utrumlibet dadurch aufhebt, dass er sich frei zu dem einen mit Ausschluss des andern bestimmt, eine necessitas quam res facit, nicht eine solche, quae rem facit (Anselm.); denn die göttliche Bewegung des Willens ist eine Bewegung zu freier Selbstbestimmung. Treffend sagt der Verfasser: Läge die Freiheit in der Passivität, in der Unthätigkeit, so würde die praemotio die Freiheit aufheben. (S. 97). Diese Voraussetzung aber trifft nicht zu. Die Freiheit liegt wesentlich in der objectiven Indifferenz, d. h. in der contingenten Beziehung der endlichen Güter zum höchsten Endziel.

Diese Contingenz lässt die praemotio nicht nur intact, sondern bewirkt vielmehr im Willen, dass sie zur vollen Geltung gelange. Oder ist nicht Gott selbst gerade deshalb unendlich frei, weil sein Wollen ein schlechthin actuales ist, zu dem sich alle aussergöttlichen Güter indifferent verhalten? Die praemotio hebt den Willen über die subjective Indifferenz, den unvollkommenen Zustand der Potenzialität empor: wie sollte sie die Freiheit, die eine Vollkommenheit ist, zerstören? (S. 87.)

Die göttliche Bewegung geschieht endlich nicht durch Einprägung einer dem Willen inhärirenden Disposition oder Form, wie Cardinal Pecci fälschlich supponirt, sondern durch einen vorübergehenden Impuls; aber selbst wenn eine solche Form angenommen würde, so würde damit nach der Ansicht des hl. Thomas die Freiheit nicht aufgehoben; denn nach ihm sind nur solche Formen der Freiheit hinderlich, die in die Natur des Subjectes übergehen.

Der Verfasser beschränkt sich auf den ersten Theil der Schrift Sr. Eminenz: würde er (wozu eine unmittelbare Veranlassung jedoch nicht gegeben war) auch auf den zweiten Theil der von der sc. media handelt, reflectirt haben, so hätte sich aus des hl. Thomas Lehre vom Vorherwissen ein weiteres Argument für die echte Lehre des Aquinaten entnehmen lassen. Die Möglichkeit des Vorherwissens contingenter Handlungen nämlich begründet der hl. Thomas nicht nur durch die Ewigkeit des göttlichen Seins und Erkennens, kraft deren Gott Alles physisch präsent ist, sondern auch durch den causalen Einfluss, den der göttliche Wille auf die menschlichen Handlungen ausübt, ohne die Contingenz derselben aufzuheben, indem er diese Contingenz in ihnen selbst bewirkt. (1 S. Th. qu. 16. art. 7. ad 3. De Verit. qu. 2 art. 12 Sed Contra 4, 6. 1 Dist. 39 qu. 1 art. 1 ad 5. Cont. Gent. l. 1 c. 68 l. 3 (c. 56. n. 4.) Diese Auffassung des Vorherwissens ist entscheidend. Würde sich die freie Handlung dem wirksamen bestimmenden Einfluss der absoluten Causalität entziehen, so gäbe es ein contingentes Sein, das weder in sich noch in seinen Ursachen ewig gewusst werden könnte, da seine Wahrheit, wie schon Aristoteles erkannte und der hl. Thomas nicht in Zweifel zieht, keine ewige ist.

Da es uns nur um den Inhalt der Schrift und ihre objectiv wissenschaftliche Bedeutung zu thun ist, diese aber unseren vollen und fast ungetheilten Beifall verdienen, so wollen wir über manche formelle und stilistische Mängel hinwegsehen, da sie den Werth des vom P. Feldner geführten Nachweises der echten Lehre des hl. Thomas nicht wesentlich beeinträchtigen können. Dagegen können wir nicht umhin, mit dem Wunsche zu schliessen, der Verfasser und seine Ordensgenossen möchten sich recht häufig an der Controverse über das richtige Verständniss der Lehre der grössten wissenschaftlichen Leuchte ihres Ordens betheiligen. Die wahrhaft unparteiische Wissenschaft kann daraus nur Nutzen ziehen, wenn vor Allem auch jene zu Worte kommen, denen treues Festhalten an der echten Lehre des Aquinaten von jeher als die heiligste Pflicht gegolten.

Ingolstadt. **Dr. M. Glossner.**

Wahrnehmung und Empfindung. Untersuchungen zur empirischen Psychologie. Von Goswin K. Uphues, Privatdocent der Philosophie an der Universität Halle. Leipzig, Duncker & Humblot 1888. gr. 8°. XIV, 289 S. 6 M. 40 Pf.

Eine exacte Wahrnehmungslehre ist nicht nur für die Psychologie, sondern noch mehr für die Erkenntnisstheorie von grossem Werthe, da die Wahrnehmung die Basis aller Erkenntnissvorgänge bildet. Es ist daher wohl gerechtfertigt, dass der Verfasser dieses wichtige Problem zum Gegenstand einer Specialuntersuchung gemacht hat, zumal da gerade in der neueren Philosophie auf diesem Gebiete noch grosse Unklarheit und schiefe Ansichten herrschen.

Nach einer längeren Einleitung zerfällt die Schrift in zwei Abschnitte: in einen kritischen und einen positiven Theil. Die Einleitung (S. 1—41) handelt von der Wahrnehmung und Empfindung im Allgemeinen; im kritischen Theil (S. 42—222) wird eine Reihe andersartiger bezüglicher Auffassungen besprochen, während der positive Theil (S. 223—289) die eigene Ansicht des Verfassers enthält. Den weitaus grössten Abschnitt des Buches bildet die kritische Erörterung, in welcher die Wahrnehmungslehre von Th. Reid und K. Göring, J. Dewey und Platon, Lotze und Brentano, Tongiorgi und Gutberlet, Sully und Höffding, A. Bain und St. Mill einer eingehenden Prüfung unterzogen wird.

Wir sind der lichtvollen Auseinandersetzung des Verfassers mit regem Interesse gefolgt und freuen uns constatiren zu können, dass wir in vielen, die Wahrnehmungstheorie betreffenden Punkten mit einander übereinstimmen, wie unser letztes Werk über „die Grundfragen der Erkenntnisstheorie“ (1887) sichtlich bekundet. Wie wir legt auch der Verfasser vor Allem grosses Gewicht auf die Unterscheidung von Wahrnehmungs-Thätigkeit und Wahrnehmungs-Gegenstand. Das ist heutzutage besonders nothwendig, da fast durchgängig in der neueren Philosophie diese beiden Seiten nicht gehörig auseinander gehalten werden, infolge dessen bedeutende Irrungen entstehen. Er betrachtet die äussere Wahrnehmung als eine unmittelbare (nicht durch Schluss vermittelte) Auffassung der durch äussere Reize ausgelösten Sinneseindrücke, sofern dieselben nicht zum Bewusstsein in Beziehung gesetzt oder nicht als bewusst aufgefasst werden. (S. 15). Wir gewinnen wohl durch die äussere Wahrnehmung ein Bewusstsein oder ein Wissen (dieses Wort im allgemeinsten Sinne genommen) von den Sinneseindrücken, aber werden dadurch nicht dieses Bewusstseins selber bewusst. Dazu bedarf es eines eigenen Actes, der dem äusseren Wahrnehmungsacte folgt und sich auf denselben richtet und der von dem Verfasser als „Empfindung“ oder innere Wahrnehmung bezeichnet wird. U. fasst also die äussere Wahrnehmung und die Empfindung als zwei verschiedene Vorgänge auf.

Die äussere Wahrnehmung hat ihm zufolge nur die Sinneseindrücke oder sinnlichen Qualitäten zum Gegenstand, nicht aber das Bewusstsein von denselben, während die Empfindung zwar auch die sinnlichen Qualitäten zum Objecte hat, aber insofern sie uns zum Bewusstsein gekommen oder Bewusstseinsinhalte sind (S. 53). — Sachlich haben wir gegen diese Distinction nichts einzuwenden; nur dürfte es bedenklich erscheinen, die in Rede stehende innere Wahrnehmung mit dem Namen „Empfindung" zu belegen. Wenigstens harmonirt der allgemeine Sprachgebrauch nicht damit. Wenn wir z. B. einen Menschen im bewusstlosen Zustand antreffen und wirken durch äussere Reize auf ihn ein, indem wir ihn entweder anrufen oder rütteln, wenn er aber infolge dessen nicht das geringste Bewusstsein zeigt, sondern nach wie vor in starrer Ruhe bleibt, dann sagt man allgemein, er habe keine Empfindung; wenn er dagegen infolge der äusseren Einwirkung mehr oder weniger zum Bewusstsein kommt, so nennt man ihn empfindend, *auch wenn er um die betreffende äussere Einwirkung nicht weiss*. Demnach ist unter Empfindung derjenige eigenthümliche Bewusstseinszustand zu verstehen, der infolge der Reizung der Sinnesorgane und überhaupt der Nerven in uns entsteht. Die Empfindung ist also, rein für sich genommen, keine Wahrnehmung dessen, was in oder an uns vorgeht, sondern sie geht der Wahrnehmung als conditio sine qua non voraus. Die betreffende Ansicht des Verfassers halten wir auch deshalb für unzutreffend, weil die äusserlich wahrgenommenen Qualitäten in Wahrheit nie *selbst* zu Bewusstseinsinhalten d. h. zu etwas unserm Bewusstsein Immanentem werden, sondern nur die Vorstellungen von ihnen. Sind aber die sinnlichen Qualitäten nie selbst unserm Bewusstsein einwohnend, folglich auch nicht Inhalte desselben, dann können sie auch nicht Gegenstand der inneren Wahrnehmung oder wie der Verfasser sagt, der Empfindung sein. Das Object der inneren Wahrnehmung kann nur das sein, was im Bewusstsein ist oder vor sich geht, und das sind die psychischen Acte und Zustände.

Was dann die nähere Bestimmung der Gegenstände der *äusseren* Wahrnehmung anlangt, so nennt sie der Verfasser bald „Sinneseindrücke", bald „sinnliche Qualitäten", bald „physische Phänomene" und behauptet von ihnen, dass sie „durch Einwirkung der äusseren Dinge *in unserm Innern* entstehen" (S. 122). Sie seien zwar unabhängig vom Wahrnehmungsact und insofern etwas für sich Seiendes, aber nicht unabhängig von unsern Sinnesorganen, in denen sie durch die äusseren Reize erzeugt würden. (S. 133).

Wenn nun auch der Verfasser darin Recht hat, dass das Wahrgenommenwerden und das Bewusstsein keineswegs ein wesentliches und nothwendiges Prädicat der physischen Phänomene bildet, dass also die letzteren vorhanden sein können, ohne dass sie wahrgenommen werden,

so unterliegt doch seine weitere Ansicht, dass dieselben ihren „Ursprung den Sinnesorganen verdanken“ (S. 133), erheblichen Bedenken. Freilich fasst der Autor den Ausdruck „Sinnesorgan“ in diesem Falle nicht in der gewöhnlichen, phänomenalen, sondern in der metaphysischen Bedeutung, indem er bemerkt: „Wenn wir sagen, dass die Dinge unsern Sinnesorganen ihren Ursprung verdanken, so nehmen wir das Wort Sinnesorgan in einem ganz andern Sinne. Wir verstehen dann unter demselben nicht ein Object der äusseren Wahrnehmung d. h. einen auftauchenden und verschwindenden, immer nur momentan existirenden Complex von Sinneseindrücken, sondern Dinge, die ihren Ursprung nicht den Einwirkungen äusserer Reize auf unsere Sinnesorgane verdanken.“ (S. 32.) Er unterscheidet also zwischen Sinnesorganen, die äusserlich wahrgenommen werden und solchen, die an sich bestehen und „in keiner Weise Object der äusseren Wahrnehmung sein können.“ (S. 33). Nur von den letzteren, den metaphysischen Sinnesorganen sagt er, dass ihnen die Sinnendinge ihren Ursprung verdanken. — Aber wenn diese Sinnesorgane nie wahrgenommen werden können, woher wissen wir von ihrer Existenz und mit welchem wissenschaftlichen Recht kann man kategorisch behaupten, dass die äusserlich wahrgenommenen Gegenstände in ihnen ihren Ursprung haben? Eine Begründung dieser Ansicht hat der Verfasser nicht gegeben, ebensowenig als er den auf seinem Standpunkt erforderlichen Nachweis geliefert hat, dass es wirklich äussere Dinge und äussere Reize gibt, durch deren Einwirkung auf unsere Sinnesorgane die Wahrnehmungsobjecte entstehen. (S. 122.) Zwar macht er einmal die Bemerkung: „Es ist in sich widersprechend, wenn wir behaupten, dass die physischen Phänomene unabhängig von den Sinnesorganen und Sinnesreizen existiren können — eine solche Existenz würde ihrer Natur widerstreiten.“ (S. 127); allein auch das ist nicht so ohne Weiteres einleuchtend, denn die weitaus grösste Mehrzahl der Menschen ist gegentheiliger Ansicht. Es bedarf deshalb jener Satz erst eines Beweises, der aber hier nicht gegeben wird.

Wohl ist es erfahrungsgemäss wahr, dass die äusseren Wahrnehmungsobjecte rücksichtlich ihrer phänomenalen Beschaffenheit mitbedingt sind durch die Organisation und den actuellen Zustand unserer Perceptionsorgane, da die letzteren auch einen Theil der Factoren bilden, aus deren Zusammenwirken die äusseren Phänomene resultiren; aber darum kann man noch nicht mit Recht sagen, dass die letzteren nur in den Sinnesorganen ihren Ursprung und Bestand haben und dass ihnen ausserhalb derselben keine Existenz zukomme. Denn wenn die sinnlichen Dinge durch die äusseren Reize „in unserm Innern entstehen“ und existiren, warum nehmen wir sie dann nicht auch innerlich wahr, sondern stets in der Aussenwelt? Und wie ist es dann möglich, dass auch die

anderen Menschen dieselben Objecte draussen beobachten? Diese Fragen sind um so mehr berechtigt, als der Verfasser mit Recht sagt, dass im Wahrnehmungsacte keine Objectivation stattfindet (S. 281); wodurch soll also bei der Wahrnehmung das dieser Theorie zufolge an sich Innere den Charakter der Aeusserlichkeit erlangen, der factisch vorhanden ist? Das Alles erscheint uns auf dem in Rede stehenden Standpunkt räthselhaft.

Endlich möchten wir noch einen Punkt hervorheben, dem wir unsere Zustimmung nicht geben können; nämlich die Ansicht des Verfassers rücksichtlich unseres Ich. Ihm zufolge ist das Ich eine „Gruppe von Gefühlen und psychischen Thätigkeiten, die wir zu einer Einheit zusammenfassen; es setzt sich aus Vorgängen zusammen, die durch die Beziehung auf einen Inhalt oder ein Object charakterisirt sind." (S. 178. 242. 245. 269). Dagegen ist geltend zu machen, dass das Ich keineswegs eine Synthese unserer inneren Acte und Zustände ist; denn wir unterscheiden allgemein und constant unser Ich von allen unseren seelischen Functionen und Gefühlen, was sich in den bekannten Urtheilen ausdrückt: ich — nehme wahr, ich — stelle vor, ich — denke, ich — will, ich — empfinde Schmerz u. s. w. Allen diesen Vorgängen liegt sonach das Ich wohl als gemeinsames Princip zu Grunde, bildet aber nicht deren Summe oder Gruppe, sondern ist von ihnen allen sowohl im Einzelnen als insgesammt verschieden.

Abgesehen von diesen uns nicht befriedigenden Punkten ist an dem Buche die ruhige, stets nur auf die Sache gerichtete Objectivität zu rühmen, mit welcher der Verfasser die Ansichten Anderer bespricht. Auch verdient besondere Anerkennung, dass er nicht nur jene Philosophen und Autoren in Betracht zieht, die auf dem sog. „modernen" Standpunkt stehen, sondern auch solche, die eine andere Richtung verfolgen und dem katholischen Lager angehören; findet man doch eine derartige Unparteilichkeit auf jener Seite sehr selten. Nicht minder zeichnet sich das Werk durch Klarheit der Diction, gründliche Behandlung des Gegenstandes und Schärfe der Analyse aus.

Würzburg-Oberdürrbach. **Dr. Engelb. Lor. Fischer.**

---

1. **Lehrbuch der Religionsgeschichte** von Chantepie de la Saussay. 1. Bd. gr. 8°. X, 465 S. Freiburg, Mohr 1887. 9 *M.*
2. **Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft** von Victor von Strauss und Torney. gr. 8°. 224 S. Heidelberg, Winter 1879. 6 *M.*

1. Das ungeheure Material, welches die moderne religionsgeschichtliche Forschung aufgehäuft hat, findet sich in den vorliegenden Werken zu

einem systematischen Bau verarbeitet, dessen solide Durchführung zum guten Glück durch den Zweck nicht stark beeinträchtigt wird, zu dem er verwendet werden kann. Obwohl der Verfasser selbst den modernen entwicklungstheoretischen Principien huldigt, wie sie auf religionsgeschichtliches Gebiet nur durch Tylor Anwendung fanden, behält doch eine prägnante Darstellung und die nüchterne und natürliche Erklärung religiöser Erscheinungen ihren Werth auch für jene, welche zu andern Resultaten gelangen. Die Methode des Verfassers besteht darin, die sich in der Religionsphilosophie und -geschichte gegenüberstehenden Ansichten gegenseitig abzuwägen und zu prüfen, eine Methode, wie sie katholischerseits Schanz zu üben liebt.

Nach einer allgemeinen Einleitung gibt Ch. in § 7 eine sehr dankenswerthe Begriffsbestimmung religionsphilosophischer Begriffe. Der Animismus ist nach ihm die Lehre von Seelen und Geistern, welche entweder den Dingen eingekörpert sind (Fetischismus) oder in feiner Materialität (als Bild, Dampf, Schatten) erscheinen. Der Animismus bleibt bei biologischen Erscheinungen stehen und fasst weder den einheitlichen Begriff der Welt noch den Begriff kosmischer Kräfte und bleibt sittlichen Gedanken ferne. Der Begriff „Henotheismus“ wird wegen der unbestimmten wechselnden Bedeutung verworfen, u. E. mit Unrecht. Zunächst bedeutet er die auch mitten im Polytheismus auftretende Erscheinung, dass sich dem Beter der Gott, an den er sich eben wendet, zum alleinigen Gott erweitert, dem Alles unterthan ist. Es fragt sich nun nur, ob dies ein Rest eines früheren oder Keim eines erst zu bildenden Monotheismus ist, m. a. W. ob der Henotheismus das Uebergangsstadium von dem Einen Gott zu differenten Naturgöttern oder von den anthropomorphen Göttern zu dem der Vernunft allein entsprechenden Einen Gott darstellt. Ist dem Bewusstsein in jenen Hymnen von Osiris, von Jndra, Agni etc., welche sie als Weltschöpfer und Weltbeherrscher preisen, das Dasein anderer Götter entschwunden, oder sucht es sich in einer concreten intensiven Naturerscheinung zu vergegenwärtigen, was ihm allmählich zu abstract, zu entlegen und hoch geworden war? Eine einfache Entscheidung dieser schwierigen Frage scheint die auch von Ch. angedeutete Maxime zu geben, nichts entstehen zu lassen, wofür Grund und Voraussetzung fehlt, oder aus unzureichenden Ursachen nichts abzuleiten. Besonders schroff verletzt wird diese Maxime durch diejenigen, welche aus dem Fetischismus allmählich den Glauben an ein einheitliches welterfüllendes und weltüberragendes geistiges Wesen entstehen lassen. Allein nicht überall liegt der Widerspruch so klar zu Tage. Es ist nun einmal nicht abzuleugnen, dass es eine Entwicklung gibt. Die Menschheit entwickelt Ideen auf dem Gebiete des Rechts und der Sittlichkeit, der Philosophie und der religiösen Speculation, wovon vorausgegangene Zeiten höchstens Keime boten. Es gibt z. B. innerhalb

des griechischen und römischen Götterglaubens einen Fortschritt von einer naturalistischen zu einer ethischen Fassung des Göttlichen. Daher wird uns die Lösung unserer Hauptfrage auf religionsgeschichtlichem Gebiet erschwert. Diese lässt sich endgiltig nur auf breiterem historischem Boden im Zusammenhang mit anderweitigen Fragen über die Anfänge des menschlichen Geschlechts, der Religion u. s. w. entscheiden.

Unter der Rubrik: „Objecte der religiösen Verehrung" wird der Reihe nach die Verehrung von Steinen (Betylien, *λίθοι ἀργοί*. Kaaba), Bäumen (Cypressen, Eichen, *εἰρεσιώνη*. Maibäumen), Thieren (besonders der Totemismus d. h. Geschlechtscultus eines als Vorfahre betrachteten Thieres), sodann der Naturelemente, des Wassers, Feuers, der Luft bezw. des Sturmes, der Erde, Berge und des Himmels, endlich der Menschen, der Todten und Ahnen, der Heroen und Götter besprochen. Es lässt sich gegen diese Stufenleiter an und für sich nichts einwenden, allein sie gibt doch dem Gedanken Raum, nach ihr habe sich allmählich das religiöse Gefühl der Menschheit höher und höher erhoben, um so mehr als die Anschauung vertreten wird, die Steine, Pflanzen und Thiere seien als solche, ohne als Sitze oder Organe von Geistern zu gelten, verehrt worden. Bei der Erklärung dieser idololatrischen Erscheinungen kann doch nach Chantepie's eigenen Voraussetzungen nur die animistische Theorie in Betracht kommen. Diese selbst aber stimmt mit der mythologischen Theorie darin überein, dass nach beiden der Mensch sein geistiges Leben objectivirt, sei es in „greifbaren", sei es in „ungreifbaren" Objecten. Er sieht seelisches und persönliches Leben in terrestrischen Naturproducten, wie in siderischen und meteorologischen Naturerscheinungen. Eine Art naiver Pantheismus ist die natürliche Stimmung des Menschen, wie ihn die Animisten und die Mythologen fassen. Ist nun aber nach anderweitig beweisbaren Voraussetzungen der Monotheismus die wahre dem menschlichen Geist conforme Anschauung und trat der Mensch auch nur in einem dieser Voraussetzung entsprechenden Normalzustand ins Dasein, dann kann man diesen Animismus und die mythologische Stimmung nur als ein Secundäres, als einen Abfall des Gedankens, eine Versinnlichung und Veräusserlichung desselben gelten lassen.

Ausser dem Inhalt und Gegenstand religiöser Verehrung ist die Form der Verehrung einer allgemeinen Betrachtung zugänglich. Die religiösen Handlungen, wozu neben dem Opfer und Gebet auch die Magie und Divination, Tänze, Processionen, Fasten und Reinigungsgebräuche gehören, zeigen überall gewisse gleichförmige Typen, sie sind ferner überall an gewisse Zeiten und Orte gebunden und werden z. Th. von gewissen Personen ausgeübt (heilige Zeiten, Orte und Personen). In Betreff der heiligen Orte kommt vor allem der Tempel in Betracht. Anlass zum Tempelbau bot nach Ch. das Bedürfniss, für Götterbilder

oder Symbole Repositorien zu gewinnen (Bundeslade, Kaaba). Später und seltener ist der Zweck der Tempel, als religiöses Gemeindehaus zu dienen. Bezüglich der heiligen Personen bemerkt Ch. unter Anderem, von den Priestern der Wilden, ihren Zauberern, Wahrsagern und Aerzten seien zu unterscheiden die organisirten Priesterschaften der Culturvölker. Ihre Macht beruht auf der ständischen Absonderung, (Erblichkeit,) sacrosancter Charakter, Immunität), in dem Vorrecht zu gewissen religiösen Verrichtungen (Opfer, Divination) und ihrer Tüchtigkeit, das Volk zu lehren und zu leiten. In letzterer Hinsicht wird mit grosser Anerkennung von der civilisatorischen Bedeutung des Klerus im Mittelalter gesprochen und bezüglich der „weltflüchtigen, negativ moralischen Askese" der Mönchsorden betont, „dass die Isolirung von der Welt zugleich eine Concentrirung der geistigen Kraft bedeutet, um desto fruchtbarer und kräftiger für die Welt und sogar in der Welt arbeiten zu können." — Die älteste Cultusgemeinschaft ist die Familie; die Religion erhebt sich überhaupt erst in den sog. nomistischen Religionen (Brahmaismus, Mazdeismus und Judenthum), im Buddhismus, Islam und Christenthum über die Grenze des Volksthums und fühlt den Drang, Weltreligion zu werden.

Die Religion geht mit den Künsten einen Bund ein, um mit ihrer Hülfe ihre Gedanken und Ideen auszudrücken, concret darzustellen oder auszusprechen und zwar sind es höhere oder niedere Künste, je nachdem die Religion selbst unsinnlicher und geistiger wird. Nach Ch. charakterisirt der Tanz eine niedere, Architektur, Plastik und Drama eine mittlere, Poesie und Beredtsamkeit die höhere Stufe der Religionsentwickelung, während die Musik auf allen Stufen zu ihr sich geseilt. Wir haben hier nur zu bemerken, dass auch die geistigste Religion, welche wie keine den Charakter des Uebernatürlichen an sich trägt und den lebendigsten Begriff des Höchsten vermittelt, sich der Ausdrucksmittel aller, auch niedriger Künste bedient, um dem schwachen Sinn in kräftiger ergreifender Gestalt das Reinste, Freieste und Geistigste nahe zu bringen.

Auf den allgemeinen („phänomenologischen") Theil, der die allgemeinen Züge jeder Religion zu geben sucht, folgt der historische Theil. Der Raum gestattet uns hier nicht, Ch.'s Ausführungen weiter zu folgen.

2. Es ist wohlthuend und höchst erfreulich, mitten aus dem Lager der „voraussetzungslosen Wissenschaft" heraus eine Stimme zu vernehmen, welche die religiöse Forschung warnt, die christliche Religion mit allen übrigen religiösen Erscheinungen auf eine Stufe zu stellen.

Mit Recht behauptet Strauss gegenüber einem principienlosen Empirismus, der nur Thatsachen gelten lässt: „Ein selbständiger Forscher bringt seine Wissenschaft als Ganzes nur vorwärts durch eine neue eigenthümliche, tiefere Erfassung ihres Princips, und diese entspringt immer aus einer aller Induction zuvorkommenden grossen Wahrnehmung,

Anschauung oder wie man es nennen will, die wie eine Eingebung über ihn geräth, sich selbst vor allem Beweis als Wahrheit ihm aufdringend." (S. 210). Meisterhaft zeigt Strauss, wie die moderne Forschung ihrem Principe zu lieb die Thatsachen zwingt, nicht nach den Thatsachen die Theorie richtet, sondern nach der Theorie die Thatsachen deutet. Niemand kann auf Grund der Ereignisse von heute und gestern behaupten, dass nichts geschehen sein könne und geschehen könne, was über ihren Rahmen hinausgeht. Durch schriftliche Documente ist uns ein unmittelbares Eingreifen Gottes in den Weltlauf, ein unmittelbarer Verkehr und Umgang mit dem Menschen (Wunder und Offenbarungen) bezeugt. Ein objectiver Standpunkt würde dazu veranlassen, die Offenbarung als ein Gegebenes, Faktisches hinzunehmen, allein der subjective Begriff, den sich die Forscher auf eigne Faust von Gott und göttlichen Dingen bilden, hindert sie an der Anerkennung des Thatsächlichen. „Ein subjectives Denkbild von Gott kommt natürlicherweise nicht hinaus über die Erkenntniss des blossen Seins Gottes und der nothwendigen Kategorien des blossen Seins." „Das kann nichts anderes sein, als was, wenn Gott gedacht wird, nothwendig gedacht werden muss; und dies Nothwendige, Unveränderliche, ewig sich selbst Gleiche schliesst alsdann, seiner eignen Natur wie seinem Erkenntnissprincip, dem logischen Denken zufolge, Alles aus, wodurch Gott seinen Willen, seine Freiheit, sein Gemüth, sein Leben in und mit der Menschheit geschichtlich dargethan hat und für dessen Erkenntniss wir nicht an die ‚reine Vernunft', sondern an die Erfahrung gewiesen sind, an die eigene in uns, wie an die zuverlässig überlieferte ausser uns." (S. 214.)

Nach der originellen Ansicht des Verfassers besteht der Unterschied zwischen dem Vernunftbegriff und dem durch die positive Offenbarung gegebenen Begriffe Gottes darin, dass dort Gottes Sein, hier aber Gottes Wesen zum Begriffsinhalt wird, mit anderen Worten: in der natürlichen Offenbarung, in der Weltschöpfung und Weltregierung zeigt Gott, dass er ist, in der positiven Offenbarung, was er ist. Dort liegt der Schwerpunkt darauf, dass Gott der Offenbarende ist — das Wort Gottes deckt sich nicht mit seinem Wesen — hier darauf, dass Gott der Geoffenbarte ist; er zeigt hier seine Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, sein inneres freies Leben. Der auf sich selbst gestellte, auf sich, seinen Verstand angewiesene Mensch kann nur einen abstracten Einheitsbegriff fassen oder erfüllt die abstracte Gottesidee in ihm mit sinnlichem Inhalt. Den wahren lebendigen Inhalt kann nur Gott selbst dem Menschen geben, indem er sich ihm in einer positiven ausserordentlichen Weise offenbart. Lassen wir dahingestellt, ob auf diesem Wege der Unterschied zwischen der natürlichen und positiven Offenbarung richtig gefasst wird.

Unklar bleibt vor Allem, wie Strauss das Verhältniss der positiven äussern Offenbarung zu der innerlichen „unmittelbaren" Offenbarung

Gottes im menschlichen Geiste sich denkt. Nach einem oben angeführten Satze stellt er die innere und äussere Erfahrung göttlicher Dinge auf gleiche Stufe; in beiden offenbart sich Gott in gleicher Weise unmittelbar. Wenn man indessen den Wortlaut der näheren Beschreibung der inneren Erfahrung beachtet, würde man eher auf die Vermuthung geführt, Strauss weise ihr eher eine Art Mittelstellung zwischen der natürlichen und übernatürlichen äusseren Offenbarung an. Er spricht in dieser Hinsicht etwas unklar von einer unmittelbaren Berührung durch Gott, einem unmittelbaren Inne- und Gewahrwerden dieser Berührung. Dieses Innesein Gottes sei die Gottesidee, die sich aber der Mensch noch vermitteln und zum Bewusstsein erheben müsse. Er sagt u. A.: „Im Menschen ist die Gottesidee vom Anfang doch unmittelbar d. h. dem Menschen selbst unvermittelt und deshalb unbewusst“ (S. 18), ein Satz der sich vollständig mit der Ansicht Rosmini's deckt, nach welcher der Mensch Gott unmittelbar und beständig schaut, ohne doch dessen bewusst zu sein, und erst durch die Reflexion sich das unbestimmt Gegebene vermittelt.[1]) Es ist allerdings richtig, es kann uns etwas unmittelbar gegeben sein, dessen Dasein Einem mehr oder weniger bewusst ist, dessen Wesen man sich aber durch verwandte Begriffe (allgemeine Merkmale) noch nicht näher vermittelt hat. Zu diesen Objecten würde nach Strauss auch Gott gehören. Denn nach ihm kann sich Gottes Sein Niemand im Denken entziehen, die Seinskategorie des Absoluten ist unvertilgbar. Allein auch der abstracte Begriff des Unendlichen, sobald er sich nur irgendwie formell herausgebildet hat, ist nichts unmittelbar Gegebenes, sondern etwas Vermitteltes. Wohl hat unsere Seele vermöge ihrer Gottebenbildlichkeit etwas Unendliches an sich, sie ist auf Unendliches angelegt und dafür bestimmt, sie wird von Gott berührt, erregt und spiegelt sein Wesen wieder. Allein diese seelische Bestimmtheit, dieses Streben und Ahnen muss sich erst noch zu bestimmter Gestalt, zu einer „Idee“ verdichten und dies geschieht immer im Contact und im Anschluss an die sinnlichen Bilder der objectiven Wirklichkeit. Die innerlichen seelisch vermittelten Momente des Gottesbegriffs, der Begriff des geistigen, zeit- und raumlosen, unbedingten Seins erheben sich auf Grund der empirischen Thatsachen der Aussenwelt zu realer Consistenz. Das Unbestimmte und leicht Zerfliessende der inneren Ahnung erhält durch die Betrachtung der kosmologischen und teleologischen Beziehungen der Welt feste Umrisse und bestimmte Gestalt. Durch irdische, empirische und sinnliche Analogien machen wir uns Gottes Wesen verständlich und veranschaulichen uns das Unsagbare und Unsichtbare. Soweit sich Gottes Wesen in seiner weltschöpferischen und weltregierenden Thätigkeit ad extra enthüllt, gewinnt der abstracte Begriff in den Attributen der Macht, Weisheit und

[1]) Vgl. Stimmen aus Maria Laach 1888, S. 217 ff.

Gerechtigkeit einen wesenhaften, aber natürlich vermittelten Inhalt. Die übernatürliche Offenbarung führt uns dann tiefer ein in Gottes Wesen und inneres Leben.

Maihingen. **Dr. Georg Grupp.**

Praelectiones Metaphysicae specialis, quas in Collegio maximo Lovaniensi S. J. habebat G. Lahousse e. s. nunc in eodem Collegio theol. dogm. lector. Vol. III: Theologia naturalis. Lovanii, Peeters 1888. 8° 416 pag. Fr. 5.

Hiermit veröffentlicht der nunmehrige Dogmatikprofessor am Jesuitencollegium in Löwen den 3. Band seiner Vorlesungen, welche er früher in der Philosophie in demselben Colleg gehalten. Vorher erschienen bereits Kosmologie und Psychologie, welche wir in der „Litter. Rundschau" ihrer Zeit zur Anzeige gebracht haben. Dieselben Eigenthümlichkeiten und Vorzüge, die wir an den ersten Bänden hervorzuheben hatten, finden sich auch hier: Klarheit, Bestimmtheit, Uebersichtlichkeit und Festhalten an den bewährten Grundsätzen der alten Speculation. Indem wir den letzten Punkt besonders hervorheben, wollen wir damit nicht an eine Repristination alter Anschauungen und abgedroschener Argumente gedacht wissen, sondern an eine Weiterbildung, Ergänzung und Beleuchtung der altbewährten Grundsätze durch die moderne Forschung. Wie wir das verstehen, wird sich am besten an einigen Beispielen zeigen lassen.

Die Grundfrage der ganzen natürlichen Theologie bildet die Existenz Gottes. Der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend führt der Verf. sieben unterschiedene Beweise aus: 1. Aus der Causalreihe der Weltdinge ergibt sich die Existenz Gottes als der ersten Ursache. 2. Aus der Existenz contingenter Wesen folgt die Existenz eines nothwendigen Wesens. 3. Die Bewegung in der Welt setzt einen unbeweglichen Beweger voraus. 4. Der Anfang des Lebens auf Erden verlangt Gott als Ursache der ersten lebendigen Wesen. 5. Das thermo-dynamische Argument bekommt beim Verf. eine dreifache Fassung, die alle darauf hinauslaufen, dass der Weltprocess einem Ablauf entgegengeht, und also einen Anfang genommen haben muss. 6. Aus der Ordnung und Schönheit der Welt muss auf die Existenz einer höchsten Intelligenz und Macht geschlossen werden. 7. Die Uebereinstimmung aller Völker in der Anerkennung einer Gottheit beweist, dass ein verehrungswürdiges Wesen existirt.

Dagegen widerlegt der Verf. das argumentum a simultaneo sowohl in der Form, die ihm zuerst der hl. Anselmus, als in derjenigen, die ihm sodann Leibniz und Cartesius gegeben haben. Wenn er nun auch noch einen Schritt

weiter geht, und den Gottesbeweis aus der Beschaffenheit des Möglichen, als untriftig darzuthun sucht, so können wir ihm nur theilweise folgen; wir gehen gewiss keinen verfehlten Weg, wenn wir dem hl. Augustinus, der auf diesen Beweis den grössten Nachdruck legt, auf ihn immer wieder zurückkommt und kaum einen andern zu kennen scheint, wenn wir einem Leibniz und aus neuerer Zeit dem sehr vorsichtigen und kritischen P. Kleutgen folgen. Ich gebe übrigens zu, dass die verschiedenen Formen des Beweises, welche der Verf. hier berücksichtigt und entkräftet, auch auf meine Einsicht keine nöthigende Gewalt ausüben. Wenn es z. B. heisst: „Das ideale Reich des Möglichen ist unabhängig von den existirenden Dingen, unabhängig von unserm Denken, unveränderlich wahr und ewig und doch in sich rein ideell und ohne eigenen Bestand, weshalb es in sich nicht den letzten hinreichenden Grund haben kann“ — so mag ein kritischer Verstand sich immerhin dem Schluss auf ein reales ewiges nothwendiges Wesen zu entwinden vermögen. Zumal in unserer, allem Uebersinnlichen abgewandten und dem Empirismus verfallenen Zeit wird ein Argument, das sich so ganz und gar im Reiche des Unsinnlichen hält, wenig Eindruck machen. Ich muss gestehen, dass ich früher selbst den Standpunkt des Verfassers getheilt habe: erst nach dem Erweise der Existenz eines unendlichen Gottes lasse sich die Abhängigkeit des Möglichen von der Urwahrheit darthun. Ich habe aber sodann in den späteren Darlegungen dieses Gottesbeweises ein Moment hervorgehoben, welches meines Erachtens die Beweiskraft desselben im vollen Lichte erscheinen lässt. Es ist dies der thatsächliche Einfluss, den die Wahrheit, das intelligibele Gebiet auf alle Geister, auf alles Sein und Geschehen ausübt. Mit unbezwingbarer Gewalt beherrschen die metaphysischen Principien unser und aller Geister Denken. Nichts kann sich ihrer Allgewalt entziehen. Und doch sind sie nicht blosse Denkgesetze: es liegt nicht lediglich an einer Einrichtung unseres Denkvermögens, dass wir nur nach ihrer Norm urtheilen können, sie haben objective von unserm Erkennen unabhängige, ewige, nothwendige Geltung. Diese Geltung erzwingen sie sich von unserer und jeder Vernunft, mögen wir wollen oder nicht. Und doch sind sie in sich etwas rein Ideales, nichts Existirendes; sie sind im Gebiete der Existenzen ein thatsächliches Nichts. Ein solches kann aber keinen Einfluss in der wirklichen Welt, am allerwenigsten einen so allgewaltigen ausüben, wie es die Wahrheit vermag. Also muss hinter ihr eine reale Macht stehen, welche durch sie die Geister und die Dinge beherrscht. Eine solche reale Macht muss aber zum mindesten ebenso vollkommen sein, wie die Normen, welche sie auferlegt: sie muss ewig, nothwendig, unveränderlich, allgegenwärtig, unendlich sein.

Diese Beweisführung kann man nur dadurch entkräften, dass man das Sein der idealen Wesenheiten in Abrede stellt. Freilich sprechen

Viele, welche doch nicht zu den Nominalisten und Conceptualisten zählen wollen, in einer Weise von dem Sein der Universalien, dass ausser dem Denken und den existirenden Dingen kein Platz für dieselben bleibt. Wer aber den gemässigten Realismus nicht wieder preisgeben will, das Resultat mehrhundertjähriger heftiger Streitigkeiten und scharfsinnigster Erörterungen, wie sie mit einem gleichen Aufwande von Geistesschärfe die Geschichte der Philosophie vorher und nachher nicht mehr hat aufweisen können, der kann das den Allgemeinbegriffen, den idealen Wesenheiten nebst den darauf gründenden methaphysischen Principien eigenthümliche Sein nicht in Abrede stellen.

Eine gleiche Bewandtniss, wie mit dem Gottesbeweise aus dem Gebiete des Möglichen, hat es mit der Benutzung des Glückseligkeitstriebes. Auch hier stimmen wir dem Verf. vollkommen bei, wenn er ein darauf basirendes Argument nicht für schlagend enthält. Es ist zuzugeben, dass man aus dem wesenhaften Verlangen des menschlichen Willens nach vollkommener Glückseligkeit im unendlichen Gute an und für sich nur einen Wahrscheinlichkeitsbeweis für Gottes Dasein liefert. Denn dass wesenhafte Triebe nicht vergeblich sein können, kann man mit zwingender Evidenz erst dann darthun, wenn man sie als vom Schöpfer gepflanzte Strebungen erkannt hat. Ohne diese Erkenntniss ist es zwar auch schon schwer denkbar und noch weniger irgendwo nachweisbar, dass die Natur etwas Vergebliches schaffe. Am allerwenigsten aber kann die Spitze der Schöpfung in ihren Grundtrieben auf Widerspruch angelegt, und so der ganze Weltgang planlos sein; — aber dies Alles mag nur einen hohen Grad von Unwahrscheinlichkeit haben, so lange man nicht weiss, dass eine unendliche Weisheit den Weltgang leitet. Hierin stimmen wir dem Verf. bei. Man kann aber auch mit dem hl. Augustin die Glückseligkeit mit der Wahrheit in Verbindung bringen, und sodann, wie aus der Allgewalt des Wahren auf unsern Verstand die Existenz eines Urwahren, so aus der Macht des Guten auf unsern Willen die Realität des unendlichen Gutes darthun.

Diese Bemerkungen wollen nicht einen Tadel über die klare und bündige Beweisführung des Verfassers aussprechen, sondern nur unsere eigenen einigermassen von ihm abweichenden Anschauungen rechtfertigen und in das rechte Licht stellen.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen der Neuzeit, mit besonderer Rücksichtnahme auf die Urzeugung erörtert von Dr. Joseph Schwertschlager, Prof. d. Naturw. am bischöfl. Lyceum in Eichstätt. Eichstätt, Brönner 1888. 135 S.

Die Frage über die erste Entstehung der lebenden Wesen und über die Urzeugung ist von so hoher Wichtigkeit sowohl für den Philosophen wie für den Naturforscher, sie hat namentlich in den letzten Decennien die Geister so vielfach beschäftigt, dass es von Interesse ist, den historischen Gang der Anschauungen über diesen Punkt in den hervorragendsten Philosophenschulen und bei den bekanntesten Forschern einer kritischen Darstellung zu unterziehen. Der Verf. vorliegender Schrift, dessen Bildungsgang ihn wie wenige mit der Naturwissenschaft bekannt machte, und der, wie seine Erstlingsschrift über Kant und Helmholtz zeigt, gerade das Grenzgebiet zwischen Philosophie und Naturwissenschaften zum Gegenstand seiner besonderen Pflege gemacht hat, war in vorzüglicher Weise befähigt, die Frage über die generatio aequivoca historisch-kritisch zu erörtern. Wie er uns in einer früheren Schrift[1]) die Anschauungen der Philosophen des Alterthums und des Mittelalters zur Darstellung gebracht, so fasst er in vorliegender Schrift alle späteren Stadien der Frage bis auf unsere Zeit zusammen. Er bringt alle Philosophen mit Rücksicht auf vorliegende Frage unter folgende Rubriken. Erster Abschnitt: Dualisten, die Scholastik, nichtscholastische Theisten, Dualisten mechanistischer Richtung, Leibniz und seine Schule, die Pambiisten, Kant und seine Schule. Zweiter Abschnitt: Monisten, der Pantheismus, der Materialismus mit verschiedenen Richtungen. Aus der grossen Zahl der Neuscholastiker wählt der Verf. die Conimbricenser, Suarez, Goudin, Hofer, Stattler und die neuesten Freunde und Vertreter der Scholastik.

Suarez reproducirt im Allgemeinen sehr treu die Vorstellungen der älteren Scholastik in Bezug auf die erste Entstehung der Thiere und über die Urzeugung. Er bekämpft die Ansicht des hl. Augustinus von den „rationes seminales“ und zwar unter Anderem durch den auch vom hl. Augustin aufgestellten Grundsatz, dass Wunder so wenig als möglich, natürliches Geschehen so viel als möglich vorausgesetzt werden müsse. Nach ihm lieferte die Erde mit ihren Elementen nur die causa materialis zu den lebenden Wesen, insbesondere das Element der Erde den Stoff für die Pflanzen und Landthiere, des Wassers für die Fische, der Luft für die Vögel. Gott allein ist die causa efficiens der Organismen, indem er die jeder Art entsprechenden Formen auf einmal aus dem Urstoff

[1]) Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen des Alterthums und Mittelalters. 1883.

herausführte. Die Erde vermochte das nicht, weil sie sonst vorher die Corruption der in ihr von Anbeginn befindlichen allgemeinen Formen selbst hätte hervorrufen müssen, ihr überhaupt als roher Masse eine wirkende, insbesondere Leben und Seelen auswirkende Kraft nicht zukommt. Auch die Engel vermögen nur Ortsbewegung an materiellen Dingen hervorzurufen. Aber auch die Sonne vermag den ersten Anfang des Lebens nicht zu setzen, wenigstens nicht auf einmal in so grosser Fülle.

Die vollkommenen Thiere insbesondere mussten also von Gott unmittelbar jedes in seiner Art hervorgebracht werden. Später entstehen sie nur mehr durch elterliche Zeugung. Anders verhält es sich mit den unvollkommenen Pflanzen und Thieren, „quae non sunt quasi per se intentae ad ornatum vel commoditatem universi, quae non sint veluti per se requisita ad perfectionem universi." Solche Wesen wurden nur insofern von Gott hervorgebracht, als sie zur ersten Nahrung höherer Thiere nöthig waren. Sonst reicht zu ihrer Erzeugung die Wirksamkeit der causae secundae und zwar der allgemeinen Ursachen hin. Ihre Materie ist Erde, Wasser, irgend welches Gemisch von Elementen und Stoffen, was besonders durch Fäulniss für die generatio aequivoca hergestellt wird, darum sind die Leichen der bevorzugte Herd jener Wesen. Die bewirkende Ursache, welche die Formen aus der Urmaterie hervorzieht, ist die Sonne nebst den übrigen Gestirnen. So ist die Sonne, gleichsam das erste Individuum, welches eminenter die verschiedenen Arten der unvollkommenen Lebewesen in sich enthält. Diese Hervorbringung ist nicht Lebensthätigkeit, sie ist vielmehr etwas Zufälliges und Nebensächliches; solche unvollkommene Wesen entstehen dadurch, dass zufällig mehrere allgemeine Ursachen zusammenstossen, sodass die Erzeugung von Gott eigentlich nur zugelassen wird. Von den so entstandenen Wesen haben manche Zeugungskraft, sodass die Individuen der Art theils spontan, theils durch elterliche Zeugung entstehen, andere aber immer wieder durch den Einfluss der Gestirne hervorgebracht werden müssen.

In dem Lichte unserer heutigen Naturkenntniss könnte eine solche Theorie Manchem ein mitleidiges Lächeln entlocken: aber man möge doch bedenken, dass der grosse Vorsprung, den wir vor jenen Männern voraus haben, nicht unser Verdienst ist. Was das consequente Denken anlangt, so stehen sie weit über unserer Zeit: dasselbe haben sie auch in einer Frage nicht verleugnet, welche ihnen wegen der angeblichen Entstehung anderer Thiere aus faulen Stoffen die grösste Verlegenheit bereiten musste. Nur wer im Lichte moderner Naturerkenntniss den Versuch macht, die scholastische Lehre dadurch zu retten, dass er wie Sanseverino, auf Bedenken von Pouchet gestützt, die Urzeugung als Thatsache noch aufrecht halten will:

den trifft mit vollem Rechte der Vorwurf von parteiischer Voreingenommenheit und fordert den ganzen Hohn der scholastikfeindlichen Gelehrten heraus.

Was aber die innere Möglichkeit der Urzeugung anlangt, so kann ich dem Verf. nicht so unbedingt beistimmen, wenn er erklärt, dass neuere der Scholastik befreundete Philosophen, unter denen er auch mich anführt, nur mit Rücksicht auf die Auctorität der Alten sie noch zugeben. Meine Ansicht über die Frage ist kurz folgende.

Eine Urzeugung im Sinne der Materialisten, die Entstehung der organischen Wesen durch zufälliges Zusammentreffen unorganischer Stoffe und Kräfte ist eine Absurdität. Die Entstehung solcher Wesen kraft eines von Gott in die Natur gelegten Gesetzes ist zwar nicht thatsächlich, aber doch nicht unmöglich, wenigstens unter der Voraussetzung, dass das niedrigste Leben durch eine bestimmte, complicirte Anordnung der Stoffe ohne Lebenskraft hinlänglich erklärt werden könne. Nun ist es mir zwar überwiegend wahrscheinlich, dass auch das niedrigste Leben, das der einzelligen Pflanze, ohne ein einfaches Lebensprincip nicht erklärt werden kann. Da ich aber das Gegentheil nicht als ganz und gar unmöglich darthun kann, so kann ich auch nicht die Unmöglichkeit der Urzeugung in Bezug auf vegetatives Leben behaupten. Da die Thiere aber ganz gewiss ein einfaches Princip für ihre, wenngleich sehr unvollkommene Erkenntniss voraussetzen, so ist mir allerdings nicht ersichtlich, wie dieselben durch Urzeugung entstehen sollten; denn es scheint mir unbegreiflich, wie, selbst unter dem Einflusse eines eigens dafür aufgestellten Naturgesetzes, materielle Stoffe und Kräfte ein einfaches Wesen sollten hervorbringen können. Und wir wären an und für sich nicht abgeneigt, dem Satze des Verf. beizustimmen: „Ein Widerspruch, ein eclatanter Widerspruch besteht zwischen der richtigen Begriffsbestimmung von Leben, Elternzeugung u. s. w. und zwischen der aufgestellten Theorie der Urzeugung bei Aristoteles und den ihm folgenden Scholastikern.“ Denn die Scholastiker halten für alles, auch das vegetative Leben ein einfaches Princip für unerlässlich, noch mehr müssen sie ein solches für die Thiere und gerade auch für die von ihnen „unvollkommen“ genannten, Mäuse, Frösche, Fische u. s. w. voraussetzen, denn diese Thiere stehen auf einer so hohen Organisationsstufe, dass sie ganz gewiss eine vollkommene sinnliche Seele besitzen müssen. Nur die angebliche Thatsache der Entstehung solcher Thiere aus faulen Stoffen war den Alten Veranlassung, sie ohne allen Grund den niederen beizuzählen. Und doch verbietet uns die Achtung vor so grossen Denkern, den Vorwurf des Widerspruchs gegen ihre Lehre von der Urzeugung zu erheben; — und hier ist der Punkt, wo wir uns lediglich von der Auctorität bestimmen lassen. Ebenso sehe ich nicht ein, wie ein einfaches Wesen auch

nur per accidens getheilt werden könne; und doch lehren die Alten und mit ihnen viele neueren Scholastiker, die niederen Thiere, welche durch Theilung vervielfältigt werden, hätten so tief in die Materie versenkte Seelen, dass sie mit den Organismen zertheilt würden. Wie ich diese Annahme nur mit Rücksicht auf die Auctorität so bedeutender Denker nicht unbedingt als absurd zu bezeichnen wage, so will ich auch nicht so schroff behaupten, es sei undenkbar, sinnliche Wesen hätten eine der Materialität so nahestehende Seele, dass sie durch materielle Kräfte hervorgebracht werden könnte. Suarez hat die Schwierigkeit, welche die Unzulänglichkeit der materiellen Kräfte bietet, dadurch abzuschwächen gesucht, dass er die Sonne als causa universalis betrachtet, welche eminenter gleichsam die Individuen der niederen Thierarten in sich enthalte; damit wäre die Frage in ein anderes Gebiet übergeführt; es handelt sich nun um die Beschaffenheit der Himmelskörper. Die Erklärung der Urzeugung durch die rationes seminales des hl. Augustinus können wir nicht für so widersprechend halten wie Stöckl. Man vergleiche z. B. die Ausführungen des hl. Bonaventura über diesen Gegenstand, und man wird finden, dass der Gedanke eine sehr annehmbare Auslegung finden kann.[1])

Wer übrigens die Scholastiker wegen ihrer unvollkommenen Naturerkenntniss und der davon abhängigen ungenügenden Naturerklärung zu verachten versucht wird, der lese die abgeschmackten Erklärungen, welche der grosse Verächter der Scholastik und Begründer der neueren naturwissenschaftlichen Methode, Baco von Verulam, über diesen Punkt gibt. Eine Hauptrolle spielt bei ihm der spiritus, Hauchgeist, der wie die Luft von so dünner und feiner Beschaffenheit ist, dass er weder gesehen noch gefühlt werden kann. Derselbe findet sich in allen lebenden wie leblosen Körpern. Derselbe kann sich in dreifacher Weise zu den Körpern verhalten. Geht derselbe leicht aus dem Körper heraus, so verliert derselbe an Gewicht und Masse und wird trocken: Erde, Steine u. s. w. In den festeren Körpern findet er keine Poren, durch die er entweichen kann. Wird er trotzdem dazu gezwungen, so treibt er Körpertheilchen mit sich heraus, und gelangt mit ihnen an die Oberfläche: so rosten die Metalle. Lassen sich die Theilchen nicht hinausschieben, so dehnt der Geist den Körper aus, er wird flüssig. Wenn drittens der Hauchgeist nicht ganz herausgetrieben noch ganz zurückgehalten wird, sondern eingeschlossen einen gewissen Spielraum besitzt und nach verschiedenen Seiten drängt, entsteht der lebende Körper. Die Vorgänge erkennt man am besten bei der Entstehung der Organismen aus Fäulnissstoffen. Auf diese Weise entstehen Frösche, Ameiseneier,

[1]) S. die Lehre des hl. Bonav. etc. von J. Krause. S. 23 ff. Vgl. Philos. Jahrbuch I. 446 f. Fulda 1888.

Würmer, Moose, welche letztere Mitteldinge zwischen Fäulnissstoffen und Pflanzen sind. Bei der Bildung des Lebens ist besonders Wärme thätig, welche den eingeschlossenen Hauchgeist in die nöthige Unruhe und Lebensbewegung versetzt. Der Stoff selbst muss zäh sein, damit einerseits der Hauchgeist nicht ganz hinausfahre, anderseits durch Starrheit der Theilchen nicht festgehalten werde. Der Geist der Pflanzen heisst spiritus Ramosi, Geist des Aestigen, der der Thiere sp. Ramosi simul et Cellulati. Die lebenden Körper besitzen einen in sich zusammenhängenden, von einem Punkte aus sich über alle Theile verbreitenden sp. vitalis, während die leblosen spiritus mortuales besitzen.

Gewiss, wer solche abgeschmackte Erklärungen von dem Wesen und der Entstehung des Lebens gibt, hat keinen Grund, seine Vorgänger zu verachten, und unsere modernen Verehrer Baco's können daraus ersehen, dass auch hervorragende Denker bei mangelnder Naturerkenntniss weitgehenden Verirrungen ausgesetzt sind.

Die historische Unvollständigkeit seiner Darstellung erklärt der Verf. ausdrücklich und motivirt sie durch den Mangel einer grösseren Bibliothek sowie durch die knappe Zeit und den engen Raum, wie sie für eine Programmarbeit gegeben sind. Doch dürfte kaum eine bemerkenswerthere Anschauung über die Urzeugung vermisst werden; alle darüber geäusserten Meinungen vorzuführen dürfte ebenso zwecklos wie unmöglich sein. Der gegenwärtige Stand der Frage ist der, dass kaum Jemand mehr die Urzeugung mit irgend welcher Aussicht auf Erfolg zu vertheidigen wagt. Die Materialisten, welche ein besonderes Interesse daran haben, liebäugeln noch mit ihr.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Revue philosophique de la France et de l' Etranger** dirigée par Th. Ribot. XIIIe Année. Tom. XXVI. Juillet à Décembre 1888. (6 Hefte). Paris, Félix Alcan.

Herbert Spencer, La morale de Kant p. 1—19. Den berühmten Ausspruch Kants, nichts errege seine Bewunderung so sehr als der gestirnte Himmel über ihm und das Gewissen in ihm, sucht Vf. mit dem Bemerken zu entwerthen, dass in den Zeiten Kants das Gewissen noch als ein „übernatürliches Geschenk" betrachtet wurde, während man es jetzt auf Grund der anthropologischen Forschungen lediglich als ein natürliches Product von Erziehung und Entwicklung ansehen müsse. Folgt eine Wolke von Zeugnissen und Berichten englischer Anthropologen und Reisenden, welche in Afrika Völker und Stämme ohne die Begriffe von Tugend und Laster, Recht und Unrecht etc. angetroffen haben wollen. Hätte Kant die verwickelte Zusammensetzung einer chemischen Verbindung, eines Organismus, des weissen Lichts, der Klangfarbe, unseres Raum- und Zeitbewusstseins etc. gekannt, seine Metaphysik hätte eine ganz andere Gestalt angenommen. Ebenso aber auch sein Moralsystem. Grundstein desselben ist der völlig inhaltsleere, formalistische Begriff des „an sich guten Willens". Nun ist aber kein Wille „gut" ohne jegliche Zweckbeziehung; nur mit Rücksicht auf gute Ziele, Zwecke wird der Wille „gut" genannt. Nach Kant soll nur das selbstlose, auf keinerlei Nutzen, Lebensverschönerung u. dergl. gerichtete Wollen „wahre Befriedigung" gewähren, eine Behauptung, die Verf. unter Berufung auf seine persönlichen Lebenserfahrungen als falsch ablehnt. Es habe, versichert er, Perioden in seinem Leben gegeben, nach denen er sich nur zurücksehnen könne, da sie ihm thatsächlich Genuss und Befriedigung gewährten und dennoch nur Vergnügungen und Lust zum Ziele hatten. Vergnügungssucht bereite allerdings insofern Enttäuschungen und selbst Missvergnügen, als sie sich nur auf Kosten eines Theiles unseres Selbst bethätigen könne, während der andere Theil unbefriedigt, weil unbeschäftigt bleibe: Abspannung, Erschöpfung gewisser Fähigkeiten erzeuge nothwendig Unlust. Aber aus der Kant'schen Moralformel selbst lässt sich die Nothwendigkeit logisch ableiten, dass das Ziel unserer Handlungen nur die eigene Glückseligkeit sein kann. Kant leugnet, dass Jemand glücklich werde, wenn er unmittelbar auf sein Glück jage; erst das Handeln

aus lauterstem, uneigennützigstem Pflichtgefühl gewähre „wahre Befriedigung". Was heisst dies aber anders als: Schnelle den Pfeil nicht direct ab auf den Scheibenmittelpunkt, sonst verfehlst du ihn; ziele nach unten, seitwärts u. dergl., falls du treffen willst und das willst du doch! Hauptsache bleibt also immer das Treffen des Zieles, die Erreichung der Glückseligkeit, der Genuss „wahrer Befriedigung". Kant spricht nur den aus Pflichtgefühl entsprungenen Handlungen moralischen Werth zu; Handlungen aus blosser Neigung sollen ethisch werthlos sein. Der moralischste Mensch wäre also der, welcher nichts aus Neigung, sondern Alles aus Pflichtgefühl thut, ja welcher von bösen Neigungen beherrscht in kalter Berechnung immer nur diesen seinen Neigungen entgegenhandelt, dem höheren Pflichtgefühl gehorchend. Angeborenes Mitleid, natürliche Sympathie, Liebe zu Weib und Kind, Freundschaft oder Gerechtigkeit aus Neigung etc. wären sammt und sonders unmoralische Triebfedern des Handelns. Eine solche Moral setzt eine Welt voraus nicht von Menschen, sondern von Monstren. — **G. Tarde, La dialectique sociale p. 20—41; p. 148—165.** Wie von einer „Logik der Thatsachen", so kann man auch von einer „socialen Dialektik" sprechen, insofern der sociale Fortschritt, wie er sich insbesondere auf dem Gebiete der Entdeckungen und Erfindungen ausspricht, bedingt ist durch gewisse Gesetze und Umstände, die gewissermassen als sociale Prämissen fungiren. Dieselben lassen sich auf zwei Tendenzen zurückführen: 1) Das Alte, Unbrauchbare durch Besseres zu ersetzen (des inventions ou découvertes substituables); 2) das Brauchbare, von der Kritik noch nicht Erreichte oder Angegriffene ins Unbegrenzte anzuhäufen (des inventions ou découvertes accumulables). Letztere Tendenz verhält sich schaffend, stets auf neue Projecte, Bedürfnisse und deren Abhülfe bedacht; erstere hingegen übt Kritik daran, verdrängt das Ungeeignete durch Besseres und übt so eine Art Zuchtwahl durch Auslese. Eine Fülle von Beispielen aus allen Gebieten der Wissenschaft, Litteratur, Religion, Sprache, Kunst und Industrie veranschaulicht in lehrreicher, klarer Weise die eigenartigen Ideen des Verfassers. — **Calinon, Les notions premières en Mathématiques p. 42—48.** Die Grundbegriffe der Mathematik: Zahl, Gestalt, Zeit und Kraft, gelten gewöhnlich als nicht zurückführbar auf einen einzigen, die übrigen mit einschliessenden Begriff. Verf. versucht im Interesse der wissenschaftlichen Einheit der Mathematik eine solche Zurückführung und findet, dass der Begriff der Form (Figur), bis in seine letzten Bestandtheile zergliedert, die übrigen, nämlich: Zahl, Zeit und Kraft, — wofern sie nur nicht nach metaphysischem, sondern lediglich mechanischem Maassstab gemessen werden — bereits in sich enthält. — Vergl. jedoch die Replik von G. Vandame p. 498 sniv. — **Lechalas, L'aggrandissement des astres à l' horizon p. 49—55. — Paulhan, La finalité comme propriété des éléments psychiques p. 105—140.** Seine Angriffe gegen den einseitigen „Associationismus" der englischen Empiristen (Bain, Stuart Mill u. A.) setzt Verf. hier fort. (Vergl. Philos. Jahrbuch I, 249. 1888). Das Geistesleben des Menschen verläuft durchaus nicht, wie Jene wollen, ausschliesslich im Geleise des doppelten Associationsgesetzes der Contiguität und Aehnlichkeit. Jedes psychische Geschehniss trägt unverkennbar, wie namentlich die (organischen) Reflexerscheinungen beweisen, eine auf zweckmässige Zusammenordnung der psychischen Elemente zu einer Gesammt-

wirkung gerichtete Zielstrebigkeit (finalité) als höheres Gesetz in sich. Jede Wahrnehmung des Gehörs, Gesichts etc., jede Vorstellung, Empfindung, Willensäusserung setzt eine Vielheit „psychischer Elementarbestandtheile" voraus, welche erst in ihrer Coordination untereinander sowie in ihrer Unterordnung unter einen gemeinsamen Zweck Spuren des Geistes an sich tragen. Insbesondere das Zustandekommen und die Natur dieser Coordinationsverhältnisse bilden den Gegenstand sorgfältigster Untersuchung, welche leider durch den Umstand in Einseitigkeiten und Irrsale sich verliert, dass Verf. die Seelenkräfte in durchaus mechanistischer Weise als die Resultanten aus vielen psychischen Componenten ansieht, das Gedächtniss aus vielen Gedächtnissen, den Willen aus vielen Willensacten u. s. w. zusammengesetzt sein lässt. Das Charakteristische des Geistes ist ihm nicht das Selbstbewusstsein, ja nicht einmal das Bewusstsein, sondern nur die „Coordination zahlreicher anatomischer Elemente (Zellen) vermittelst des Nervensystems" (p. 110). Alle Reflexthätigkeit ist ihm schon Geistesthätigkeit, da hier jene Coordination vieler Einzelimpulse zu einer Gesammtwirkung vollauf gegeben ist. Auch trägt er in Folge dessen kein Bedenken, von einer Zellenseele, ja von Molekül- und Atomseelen zu sprechen. — **Regnaud, Remarques sur l' évolution logique des différentes catégories du nom p. 141—147.** Eine kurze, aber interessante sprachphilosophische Studie über den logischen und chronologischen Entwickelungsgang der verschiedenen Arten des Nomen. — **A. Binet, La responsabilité morale p. 217—231.** Gegenüber der Theorie der neueren italienischen Strafrechtsschule, welche im Verbrechen keinen eine eigentliche Verantwortlichkeit involvirenden freien Willensact, sondern vielmehr nur einen im Gehirn wurzelnden (pathologischen) Zustand partieller Geistesgestörtheit erblickt, hält Verf. es für angezeigt, das Problem der moralischen Verantwortlichkeit überhaupt einer Prüfung zu unterziehen. Das Ergebniss lässt sich nur als ein weites Entgegenkommen gegen die Ansichten dieser modernen Rechtsschule charakterisiren. Verf. zieht einen scharfen Unterschied zwischen Wahlfreiheit (libre arbitre) und Verantwortlichkeit (responsabilité morale); beide haben gar nichts miteinander zu schaffen. Die Verantwortlichkeit lässt sich nicht auf die Willensfreiheit als ihre Wurzel zurückführen; denn die Willensfreiheit der Metaphysiker, da sie nur als eine unzulässige Ausnahme vom allgemeinen Gesetz der Causalität gefasst werden kann, ist eine Fiction, eine Chimäre. Allerdings setzt die moralische Verantwortlichkeit eine gewisse Freiheit des Handelns voraus; diese Freiheit ist aber nichts Anderes als „das Vermögen in Uebereinstimmung mit seinem Charakter zu handeln." Ein sog. „freier Act" wäre aber ausser allem Zusammenhang mit dem Charakter, ein wahrer „coup de hasard"; einen Verbrecher auf den Grund hin zu bestrafen, dass er seine That „frei gewollt" habe, wäre gerade so ungerecht, als einen Spieler deswegen zur Verantwortung zu ziehen, weil er mit einem Würfel nicht jedesmal 6 Augen wirft. Verantwortlichkeit kann bestehen ohne Willensfreiheit und ist darum vereinbar mit dem Determinismus der neueren Psychologie. Nicht zwar mit dem fatalistischen Determinismus der Alten, welche den Willen zum blossen Werkzeug einer unentrinnbaren höheren Gewalt erniedrigten. Es gibt aber noch eine zweite Art von Nothwendigkeit, wie sie Stuart Mill seinem gemässigten Determinismus zu Grunde gelegt hat, dies ist die Nothwendigkeit und der bestimmende Einfluss des persönlichen Charakters, unter dessen Bann der

Einzelne steht (Cf. Stuart Mill, Philosophie de Hamilton p. 569). Auch Tarde (Criminalité comparée p. 144 suiv.) hat die Strafverantwortlichkeit nicht auf die sog. Wahlfreiheit gegründet, sondern darauf, dass zwischen Verbrechen und Verbrecher eine moralische Identität statt hat; das Verbrechen ist eben der Verbrecher selbst. Uebrigens hegt Verf. die Meinung, dass die moralische Verantwortlichkeit, weil sie objectiv genommen auf den wechselnden, hin und her fluctuirenden socialen Gefühlen des Abscheus gegen das Verbrechen einer- und des Mitleids gegen den Verbrecher andererseits beruht, eine schlechte Grundlage für die Strafgerechtigkeit abgebe. Die italienische Schule habe nicht so ganz Unrecht, wenn sie zur einzigen Basis der Strafgesetzgebung die klar erkannte Nothwendigkeit mache, die Gesellschaft gegen schädliche Individuen zu schützen und von unreinen Elementen zu säubern. (Der Stuart Mill'sche Determinismus lässt zwar Verdienst und Missverdienst, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit u. s. w. dem Namen nach bestehen, hebt sie aber der Sache nach vollständig auf. Es ist eine grausame Ungerechtigkeit, einen Verbrecher an Leib und Leben zu bestrafen, wenn er für seine That, die ja nur ein nothwendiger Ausfluss seines Charakters war, nichts kann. Eine solche Bestrafung steht auf ganz gleicher Stufe mit der Züchtigung, die man einem „ungehorsamen" Hunde zu Theil werden lässt. Je nach dem gutartigen oder bösartigen Naturell, das unsere Hausthiere besitzen, würde Stuart Mill auch ihre Handlungen als gut oder bös, verdienstlich oder strafwürdig und als mit „moralischer Verantwortlichkeit" behaftet ansehen müssen. Heisst das aber nicht den Worten ihre Bedeutung nehmen? Gemäss der italienischen Strafrechtsschule ist es für den Werth und Charakter der „Strafe" kein Unterschied mehr, ob man eine diebische Katze im nächsten besten Bach ersäuft oder einen gemeingefährlichen Mörder am Galgen aufhängt.) — **Ch. Sécretan, Questions sociales: le luxe p. 232—244.** Courcelle-Seneuil hatte behauptet, dass der Luxus überhaupt gar nicht definirt werden könne. Wenn man die drei grossen Gebiete der Volkswirthschaft, der Moral und der Politik, auf denen ja unzweifelhaft Luxus Platz greifen kann, nicht streng auseinanderhält, dann ist freilich eine Begriffsbestimmung des „Luxus" ebenso wenig möglich, wie etwa eine solche von „Function" — einem Begriffe, der in der Mathematik, Staatsverwaltung und Medicin Anwendung findet. Darum lässt sich auch die Frage, ob der Luxus ein Gut oder Uebel sei, in dieser Allgemeinheit gar nicht beantworten. Der Volkswirthschaftslehrer wird die Frage vielleicht bejahen müssen, während der Moralist sie verneint. Auf Grund einer strengen Scheidung heterogener Gebiete sucht Verf. durch eine gesonderte Betrachtung der einzelnen zu scharfen Begriffsbestimmungen sowie zu einer gerechten Werthschätzung des Luxus namentlich auf nationalökonomischem Gebiete zu gelangen. — **Malapert, L' amour intellectuel de Dieu d' après Spinoza p. 245—258.** Man hat von jeher zwischen den Schlussworten der Spinoza'schen Ethik, welche von der Ewigkeit (nicht persönlichen Unsterblichkeit) der Menschenseele handeln, und dem übrigen System einen inneren Zusammenhang vermisst und darin entweder einen blossen belanglosen metaphysischen Zusatz oder gar nur, wie Leibniz, ein nothgedrungenes Zugeständniss an den Volksglauben („habit de parade pour le peuple") erblicken wollen. Demgegenüber tritt Verf. in einer genauen pragmatischen und kritischen Nachprüfung der Spinoza'schen Ethik den Nachweis

an für den Satz: Die Theorie von der „Ewigkeit der Seele" sowie diejenige von der „intellectuellen Liebe Gottes" stehen in einem untrennbaren inneren Zusammenhang und bilden zusammen einen so wesentlichen Bestandtheil des Spinoza'schen Systems, dass sie ohne Gefährdung und Zerreissung der organischen Einheit des Ganzen nicht herausgenommen werden können. — **Paul Janet, Introduction à la science philosophique: La science et la croyance en philosophie p. 313—334.** Behandelt das schwierige Problem vom Verhältniss zwischen Glauben und Wissen, und zwar innerhalb der Philosophie selbst. Der Conflict zwischen Glauben und Wissen hat nämlich seit der Loslösung der Philosophie von der Theologie (Cartesius) nicht aufgehört, sondern dauert mitten in der Philosophie immer noch fort. Auch der Philosoph muss Vieles glauben, obschon er die „freie Forschung" und das „Recht des Zweifels" auf seine Fahne geschrieben. Mit dramatischer Lebendigkeit verfolgt Verf. diesen Widerstreit in die einzelnen Fragen der theoretischen und praktischen Philosophie hinein. Wo hört nun aber die freie Forschung, das Recht des Zweifels für den Philosophen auf? Gibt es überhaupt eine Grenze? Jawohl. Dort hört die Freiheit des Zweifels auf, wo die Freiheit des Verbrechens anfangen würde. Es kann der Philosophie kein Freibrief ausgestellt werden für Lehren wie die Erlaubtheit des Tyrannenmords, der Empörung, des Eltermords, Diebstahls etc. Am Gewissen findet das Wissen zuletzt also eine sichere Schranke. Endigt das Wissen also zuletzt nicht im Glauben an eine unantastbare Moral? — Eine Vereinbarung zwischen Glauben und Wissen ist nicht möglich, wenn man beide principiell von einander trennt. Sind sie überhaupt vereinbar, dann schon in der Wurzel: schon im ersten Acte des Wissens muss das Princip des Glaubens mit grundgelegt sein. Freiheit der Forschung ist nämlich unzertrennlich verbunden mit der Pflicht der Forschung. Wissenschaft ohne Evidenz ist unmöglich; wo aber das Licht der Evidenz nicht leuchtet, da gibt es eine heilige Pflicht, keine überhasteten Sätze aufzustellen, wie Descartes selbst warnt: „Eviter la précipitation et la prévention." Aehnlich ruft Pascal den Religionsstürmen zu: „Qu'ils apprennent donc au moins quelle est cette religion, avant que de la combattre." Recht und Pflicht ernster Forschung, diese zwei Hüter von Wissen und Glauben, setzen sich also gegenseitig voraus, sind nur zwei Seiten ein und desselben untheilbaren Acts und münden zuletzt aus in Ein Princip: die heilige „Unverletzlichkeit des Gedankens" als des Höheren gegenüber der Leidenschaft, Laune etc. als dem Niederen. — **Bourdon, L'évolution phonétique du langage p. 335—369.** Eine inhaltreiche, interessante Untersuchung über die Entwickelung der Lautgesetze in der Sprache, sowie eine Erörterung ihrer Bedingungen (Mechanik der Sprachorgane, physiologische und anatomische Umstände, Gewohnheit, Nachahmungstrieb) und eigentlichen Ursachen (geographische Lage einschliesslich Temperatur und Höhe über dem Meeresspiegel, sprachliche Einflüsse durch Nachbarvölker, Vereinfachungstrieb u. s. w.) — **Fernenil, Nature et fin de la société p. 370—378.** Eine Probe aus dem Werk desselben Verf.: „Les principes de 89 et la sociologie moderne." — **A. Fouillée, Philosophes français contemporains: M. Guyau p. 417—445; p. 560—587.** Ausführliche Lebensbeschreibung u. Würdigung des Philosophen M. Guyau († 31. März 1888). Vergl. Philos. Jahrbuch I. 485. — **Durkheim, Suicide et**

natalité p. 446—463. Gegenüber dem Satze der Moralstatistiker, dass mit der Bevölkerungsdichtigkeit auch die Selbstmorde zunehmen, sucht Verf. ebenso den umgekehrten Satz auf Grund umfangreicher statistischer Erhebungen zu beweisen, nämlich: Auch mit zunehmender Bevölkerungsleere steigert sich die Häufigkeit der Selbstmorde. Ein eigentlicher Widerspruch zwischen beiden Erscheinungen besteht offenbar nicht; denn hier wie dort haben wir eine Gleichgewichtsstörung der Bevölkerungsbilanz und der Selbstmord ist, worauf schon Bertillon hinwies, nur ein bezeichnendes Symptom dieser Störung. — **G. Sorel, De la cause en physique p. 464—489.** Ueber den specifischen Begriff der Ursache in den Naturwissenschaften. — **E. G. Balbiani, Les théories modernes de la génération et de l' hérédité p. 529—559.** Zeugung und Vererbung sind noch immer ein biologisches Geheimniss, zu dessen Aufhellung die verschiedensten Hypothesen aufgestellt sind. Verf. bespricht dieselben unter Heranziehung der reichen deutschen Litteratur über diese Fragen. — **P. Regnaud, Le verbe, ses antécédents et ses correspondants logiques p. 588—591.**

2] **The American Journal of Psychology,** edited by G. Stanley Hall. Vol. I. (4 Hefte). Baltimore, Murray 1888.

Warren Plympton Lombard, The variations of the normal knee-jerk, and their relation to the activity of the central nervous system p. 1—71. Eine überaus sorgsam ausgeführte, mit Diagrammen und Tabellen versehene Arbeit über das sog. „Knie-Phänomen", seine Variationen und Beziehungen zur Thätigkeit des centralen Nervensystems. Das merkwürdige „Knie-Phänomen" (auch „Kniestoss", „Patellar-Reflex" genannt) ist folgendes: Setze dich bequem so auf einen Stuhl, dass das eine übergeschlagene oder theilweise gebeugte Unterbein frei beweglich bleibt; nun versetzt dir jemand einen ganz plötzlichen Schlag dicht unter die Kniescheibe (auf das ligamentum patellae) des beweglichen Unterschenkels, so wird das Knie auf eine eigenthümliche Art vorwärts springen. Diese in ihren näheren Ursachen noch unaufgeklärte Reflexbewegung heisst der Kniestoss, das Knie-Phänomen. Mit Hülfe eines sinnreichen Registrirapparates machte Verf. viele tausend Experimente, welche beweisen, dass die Stossweite durch verschiedene Ursachen den mannigfachsten Schwankungen unterliegt. Physische oder geistige Ermüdung, Schläfrigkeit, Zerstreuung hat eine Abnahme, Erholung durch Schlaf und Speise, Anspannung der Aufmerksamkeit, Hautreizung, Kopfrechnen, interessante Musik hingegen eine Verstärkung des Phänomens zur Folge. — **Hall and Motora, Dermal sensitiveness to gradual pressure changes p. 72—98.** Schon seit Fontana, Rosenthal, Heinzmann, Ritter u. A. war es bekannt, dass eine sehr allmähliche, continuirliche und langsame Nervenreizung durch Druck, Wärme, Elektricität ohne die geringsten Anzeichen einer Reaction von Seiten des Versuchsthiers (Frosch) bis zur Tödtung desselben getrieben werden kann; der Tod ist so ein schmerzloser. Die beiden Verf. nahmen diese Versuche von Neuem auf mit Bezug auf den Drucksinn des Menschen, und theilen die interessanten Ergebnisse hier mit. — **J. Jastrow, The psycho-physic law and star magnitudes p. 112—127.** Schon Hipparch (150 v. Chr.) hatte die Sterne nach ihrer Grösse in sechs Klassen geordnet und zwar nach dem subjectiven Lichteindruck, den die-

selben auf das Auge machen, die neuere Astronomie bedient sich behufs exacter Sterngrössenschätzung bekanntlich der objectiven Methoden der Photometrie. Es bietet nun ein selbstverständliches Interesse dar zu untersuchen, ob die subjective Methode, gerade so wie die objective, zu einer Bestätigung des „psycho-physischen Gesetzes" von Fechner führt, wonach Reizstärke u. Empfindungsstärke in einem logarithmischen Abhängigkeitsverhältniss stehen. In der Hauptsache kömmt gegenwärtige Untersuchung auf eine Bestätigung dieses Gesetzes hinaus. — **H. Donaldson, On the relation of Neurology to Psychology p. 209—221.** Die Neurologie oder Nervenlehre hat grosse Bedeutung für die Psychologie, weil psychische Thätigkeit bedingt ist durch die Beschaffenheit des Nervensystems, insbesondere des Gehirns. Neuere Arbeiten u. Erfolge auf diesem Felde werden kurz zusammengestellt. — **E. Cowles, Insistent and fixed ideas p. 222—270.** Eine umfangreiche psychiatrische Studie über das Wesen, die Ursachen und begleitenden Umstände der „fixen Ideen" u. „Illusionen", erörtert an einem Krankheitsfall, den Verf. selber in Behandlung hatte. — **J. Jastrow, A critique of psycho-physic methods p. 271—309.** Eine Kritik der drei Methoden, welche zu dem psychophysischen Gesetz von Weber u. Fechner hinführen. Das Ergebniss der Kritik ist folgendes: 1) die Methode „der eben merklichen Unterschiede" ist nicht exact, da sie die Schätzung des Unterschieds ganz der Psyche überlässt; das Verhältniss von Reiz zur Empfindung kommt gar nicht zum Ausdruck, sondern nur dasjenige von Empfindung zu Empfindung; das Resultat kann also höchstens ein psycho-psychisches, kein psycho-physisches sein. Auch ist der hiermit im Zusammenhang stehende Begriff der „Unterschiedsschwelle" unwissenschaftlich, da er die Stetigkeit von Reiz und Empfindung in discrete Elemente auflöst; 2) die Methode „der wahren und falschen Fälle" ist, von gewissen Vorsichtsmaassregeln u. Restrictionen abgesehen, eine zuverlässige; aber 3) die vorzüglichste und zweifellos beste Methode ist diejenige „des wahrscheinlichen Fehlers" (average error, probable error), da sie in der That ein gutes Maass der Empfindungen abgibt. — **J. Nelson, A study of dreams p. 367—401.** Eine Studie über Träume. Verf. studirte u. verzeichnete alle Träume (über 1000 pro Jahr), die er seit November 1884 hatte. Er unterscheidet Abend-, Nacht- und Morgenträume. In mehreren Curven hat er seine Träume mit Bezug auf Lebhaftigkeit, Länge u. Häufigkeit graphisch dargestellt u. aus dem Curvenverlauf ein „Traumgesetz" herausgelesen, demzufolge beim männlichen Geschlecht eine durch das Traumleben sich offenbarende sexuelle Periode von 28 Tagen existirt, welche der Periode der Katamenien beim Weibe entspricht. — **E. C. Sanford, The relative legibility of the small letters p. 402—435.** Eine exacte, auf umfassenden Experimenten beruhende Untersuchung über die relative Lesbarkeit kleiner Lettern oder Buchstaben. — **C. L. Edwards, Winter roosting colonies of crows p. 436—459.** Eine an interessanten Einzelheiten reiche Studie über die Wintercolonien der Krähen, nach eigenen u. fremden Beobachtungen. — **W. Noyes, Paranoia p. 460—478.** Verf. behandelt einen charakteristischen Fall von systematischem Grössenwahnsinn in genetischer Darstellung. — **G. T. W. Patrick, A further study of Heraclitus p. 557—690.**

3] **Rivista italiana di Filosofia** diretta dal Comm. Luigi Ferri. Anno III. Vol. II (3 Hefte). Roma 1888.

V. Benini, Dell' annalogia considerata dal punto di vista logico e nelle sue applicazioni p. 3—28. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Analogie für Logik, Leben und Wissenschaft. Der Analogiebeweis ist wichtig für die historische Kritik. Sprachwissenschaft u. Kunst, u. auf Analogie läuft jede Hypothese u. Induction (sowie der Vergleich) hinaus. Aristoteles war der Vater der deductiven. Baco von Verulam derjenige der inductiven Logik: den Vater der analogischen Logik muss erst die Zukunft gebären. **F. Puglia, Di alcune inesattezze negli studi di sociologia p. 33—44.** Verf. bekämpft einige falsche Anwendungen der vergleichenden Methode u. den Missbrauch der Analogie in der modernen Gesellschaftslehre. So hat z. B. der Missbrauch der Analogie zur einseitigen biologischen Theorie Herbert Spencers sowie zur Hypothese vom rohen Naturzustand des Urmenschen (nach Analogie der heutigen „Wilden") geführt. — **L. Credaro, I corsi filosofici all' Università di Lipsia p. 152; p. 229.** Anschauliche Schilderung des wissenschaftlichen Universitätslebens in Leipzig mit besonderer Berücksichtigung des psychol. Laboratoriums von Wundt. **R. Bobba, La idea del vero e sua relazione coll idea dell' essere p. 171; p. 292.** Ausführliche Beurtheilung der Abhandlung L. Ferri's mit gleichem Titel. — **R. Benzoni, La dottrina dell' essere e le forme del pensiero filosofico di A. Rosmini p. 253. — S. Ferrari, Alcune considerazioni sulla teoria della conoscenza in Senofane p. 293—300.** Die Keime der Erkenntnisstheorie finden sich schon bei Xenophanes, dem Stifter der Eleatenschule. Verf. übt an einigen diesbezüglichen Aufstellungen Zellers u. Ueberwegs Kritik.

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Mainzer **Katholik.** Neue Folge. XXX. Jahrgang. I. u. II. Hälfte 1888.

Aur. Adeodatus, Sr. Eminenz Card. Pecci's Schrift: Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe und über die scientia media I. S. 225—283. Eine gründliche Würdigung der genannten Schrift, inzwischen auch als Separat-Abdruck in Broschürenform erschienen (Mainz, Kirchheim 1888). Als negative Ergebnisse hebt Verf. hervor: 1) Zwischen die scientia visionis u. simplicis intelligentiae lässt sich keine scientia media einschieben; 2) Das Erkennen Gottes ist nicht abhängig von seinen Willensdecreten, weil Gott nicht will, was er nicht zuvor erkannt hat; 3) die sog. scientia media gefährdet die Freiheit Gottes u. des Menschen. Positives Ergebniss: Die bedingten contingenten Dinge (Futuribilia) stehen unter der scientia simplicis intelligentiae. Demnach ist die praedeterminatio der Dominikaner wie die scientia media der Jesuiten ebenmässig zu verwerfen. **Jos. Pohle, Professor Dr. Virchow u. der Darwinismus I. S. 432—440.** Würdigung der berühmten Rede Virchows über den Transformismus auf der Wiesbadener Naturforscherversammlung im September 1887. — **S. Bäumer,**

Die Verurtheilung der Irrthümer Rosmini's I. S. 603—617; II. S. 25—50. Die Censurirung von 40 Irrthümern Rosmini's ist eine kirchliche Lehrentscheidung von der grössten Tragweite. Die Persönlichkeit u. das philosophische Lehrsystem desselben werden ebenso gründlich beleuchtet, wie die heftigen Streitigkeiten, die sich an seinen Namen knüpfen. Vf. hebt die Umsicht, Gründlichkeit, Milde und Langmuth hervor, womit der hl. Stuhl in der Frage vorging. Zuletzt werden die 40 Sätze auf Italienisch u. Lateinisch mitgetheilt u. nach Materien geordnet.

2] Stimmen aus Maria-Laach. Jahrgang 1888. Bd. XXXIV u. XXXV.

Bd. XXXIV. L. Dressel, Das neueste Nebelgebilde materialistischer Lebenserklärung S. 32—53. Obschon das Phantom der sog. „Urzeugung" seit den entscheidenden Versuchen Pasteurs verscheucht ist, versucht dennoch Strasburger in Bonn, dieselbe auf logischem Wege neuerdings dadurch zu retten, dass er den Vorgang auf das mikroskopische Organismengebiet hinüberspielt (Deutsche Rundschau 1887), wo zwar kein Auge Urzeugung beobachten könne, wohl aber der Verstand dieselbe als ein „Postulat" anerkennen müsse. Diesen Weg verlegt ihm nun aber der in der Chemie wohlbewanderte Verf. durch eine von Sokratischer Ironie gewürzte Kritik, welche dieses logische Scheingewebe Faden um Faden auflöst u. zerreisst. **G. Gietmann, Zur christlichen Aesthetik S. 53—67; S. 166—179; S. 279—296.** Wiedergabe des Hauptinhalts von P. Jungmann's „Aesthetik" (Freiburg 1886, 3. Aufl.) in freier Form nebst Ergänzungen u. Berichtigungen. Durch zu scharfe u. einseitige Betonung des übersinnlichen Moments der Schönheit hatte Jungmann das gleichwerthige sinnliche Element fast ganz zurückgedrängt. Und doch muss nach einer genaueren Analyse die Schönheit gefasst werden als eine „übersinnliche Vollkommenheit in sinnlichem Schmucke". Wenn es zum Wesen der Schönheit gehört, zu gefallen u. zu beglücken, so wird sie sich nach dem Wesen, dem sie beglückend gegenübertritt, richten müssen u. so relativ sich verhalten; also anders gegenüber dem reinen Geist (Engel), anders gegenüber dem sinnlich-geistigen Wesen (Mensch). Allerdings darf Schönheitsgenuss in sensualistischer Weise nicht verwechselt werden mit rein sinnlichem Genuss. Auch an anderen Begriffsmerkmalen der Jungmann'schen Definition („innere Gutheit", „eigentliche Liebe") übt Verf. Kritik u. will im Gegensatz zu P. Jungmann die Erhabenheit u. Anmuth als ächte Arten der Schönheit anerkannt wissen.

Bd. XXXV. C. Boetzkes, Propaganda für die neue Weltanschauung S. 13—31. Scharfe Kritik des Buches: „Die alte u. neue Weltanschauung" von Carus Sterne (= Dr. E. Krause), dessen kühne Phrasen in gelungener Weise zerpflückt werden. **B. Felchlin, Zur neuesten Verurtheilung des Ontologismus S. 215—224.** Eine klare, gemeinverständliche Orientirung über das jüngst verurtheilte System Rosmini's, dessen Gegensatz zur aristotelisch-scholastischen Erkenntnisstheorie treffend gezeichnet ist. Dadurch dass Rosmini Anfangs Kant, später Hegel sich zum Vorbilde nahm, gerieth er bald in den deutschen Pantheismus hinein, welcher nur gemildert erscheint durch Hereinziehung orthodox-kirchlicher Lehren u. Begriffe, natürlich nur zum Schaden u. unter Verzerrung der letzteren. — **J. Rieth, Unabhängige Moral im Lichte**

des päpstlichen Rundschreibens über die menschliche Freiheit S. 323—336; S. 483—491. Die Encyclica „Libertas" v. Jahre 1888 hat die Grundlinien der ächten Moral meisterhaft gezeichnet u. die Absurdität der modernen „unabhängigen Moral" u. der „souveränen Vernunft" in helle Beleuchtung gesetzt. Nach letzterer soll die vernünftige Menschennatur das höchste Sittlichkeitsprincip bilden. Nun ist die Vernunftgemässheit einer Handlung zwar erstes Element, nicht aber oberstes Princip der Sittlichkeit. Als Geschöpf ist der Mensch abhängig von Gott in seinem Ursprung wie in seinem Ziele. Die Pflicht ist eine sittliche Forderung an die Vernunft, ein: „Du sollst", welches nicht sie selbst sich auferlegen kann, da sie sonst zugleich Gesetzgeberin u. Unterthanin wäre. Als Sittengesetz verlangt die Sittlichkeit eben eine Auctorität, die über der Vernunft thront u. so absolut verbindliche Vorschriften erlassen kann.

3] Le Muséon. Revue internationale. Etudes de linguistique, d' histoire et de philosophie. Tome VII. Louvain, Lefever 1888.

A. F. Mehren, Etudes sur la philosophie d'Averrhoës concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali p. 613—627. Nachdem Verf. schon anderwärts die Grundlagen der Philosophie Avicenna's, des Hauptbegründers der arabischen Philosophie, beleuchtet hat, wirft er hier einen Blick auf den allgemeinen Charakter dieser Philosophie überhaupt, um später sodann auf das System des Averroës ausführlich einzugehen. Die arabische Philosophie stand ganz im Dienste des Koran, zu dessen wissenschaftlicher Erklärung Aristoteles u. der Neuplatonismus herangezogen wurden. Aus der Schlinge der Widersprüche, die so zwischen Religion und Philosophie erwachsen mussten, zogen diese Philosophen sich höchst geschickt heraus, was durch bezeichnende Beispiele erläutert wird. Die Commentare und Paraphrasen zu Aristoteles durch Averroës müssen im arabischen Urtext oder in der hebräischen Uebersetzung gelesen werden; die lateinischen Versionen sind verdorben, ja oft sinnlos. Eine eingehende Beleuchtung erfährt das berühmte Werk Tehâfut-ultehâfut („destructio destructionum", neu edirt in Kairo 1886) des Averroës, eine Gegenschrift auf des Algazel gleichlautende Schrift Tehâfut (= Refutatio). Zur allgemeinen Orientirung s. Stöckl, Lehrb. d. G. d. Philos. I, 328—350. 1889.

Miscellen und Nachrichten.

Die Verurtheilung Rosmini's durch Decret des hl. Officiums vom 14. December 1887 (promulgirt am 9. März 1888) hat in den kirchenfeindlichen Kreisen Italiens, mehr wie anderswo, einen heftigen Sturm der Entrüstung wachgerufen. Von den erbitterten Ausfällen der Zeitschriften und Broschüren zu schweigen, in denen bei einem durchgehends ablehnenden Standpunkte gegen Rosmini's System selbst nur das Thema von der „Knechtung des Gedankens" durch die Curie behandelt oder ein künstlicher Gegensatz zwischen Pius IX. und Leo XIII. construirt wurde, bemächtigten sich auch die liberalen Tagesblätter des willkommenen Falles, um an der Kirche ihr Müthchen zu kühlen und aus vollen Backen blasend einen regelrechten „Sturm im Wasserglase" in Scene zu setzen. Die ganze Schale bittersten Hasses vollends wurde über die Jesuiten ausgegossen, denen man nach alter Gepflogenheit die Hauptschuld an dem bedeutungsvollen Schritt Leo's XIII. beimass. Dieser feindseligen Stimmung hat u. A. Prof. Billia in einem hasstriefenden Epigramm Luft zu machen gesucht, worin er der „für Italien wie für die Kirche gleich unheilvollen Sekte" der Jesuiten „moralische Vergiftung" Rosmini's durch „Intriguen und Verläumdungen" zum Vorwurfe macht. Zwar haben sich seit Jahresfrist die aufgeregten Wogen an der Oberfläche in etwas wieder beruhigt; doch immer noch lassen die unter dem Spiegel fortgährenden Elemente hier und dort in plötzlichen Wallungen erkennen, wie heftig der Orkan der Entrüstung gewesen sein muss. Gegenüber Ausbrüchen wilder Leidenschaft gibt es nun aber wohl kein sichereres Beruhigungsmittel als trockene einfache Thatsachen, und auch den Rosministreit kann man nur in Gemässheit der einschlägigen Thatsachen richtig und gerecht würdigen.

Kaum bedarf es der Erwähnung, dass es sich nicht um eine Verurtheilung der Person Rosmini's oder gar der von ihm gegründeten Genossenschaft der Missionspriester (L' istituto della carità), sondern lediglich um eine kirchliche Censurirung seiner Lehre und zwar zunächst von „vierzig Lehrsätzen" handelt. Trotz des Decrets bleibt daher der

persönliche Charakter des Philosophen von Rovereto ebenso unbefleckt und achtungswerth, als die Verdienste seiner Congregation ungeschmälert; dies hat Leo XIII. in seinem Rundschreiben an die Bischöfe von Mailand, Turin und Vercelli am 25. März 1882 ausdrücklich ausgesprochen.[1])

Von grossem Belang für eine gerechte Beurtheilung des verschiedenartigen Verhaltens Pius' IX. und Leo's XIII., woran die Gegner noch immer so grossen Anstoss nehmen, ist vor Allem die Thatsache, dass die neueste Verurtheilung Rosmini's hauptsächlich auf Grund seiner nachgelassenen Werke, insbesondere seiner nach seinem Tode zu Turin und Intra gedruckten fünfbändigen „Teosofia" erfolgte, wenngleich das Decret ausdrücklich hinzufügt, dass die verurtheilten Lehren sich bereits in den früheren Schriften „keimartig" (in germine) vorfänden. Man darf daher mit Fug sagen, dass, wäre die „Theosophie" nicht nachträglich erschienen, Rosmini entweder gar nicht oder doch nicht so rasch von der kirchlichen Censur betroffen worden wäre. In der Theosophie, auf deren bedenklichen Inhalt die katholischen Gelehrten eigentlich erst durch die Veröffentlichung der einen getreuen Auszug aus derselben bildenden „Nozioni di Ontologia" (1878) des Missionspriesters Buroni aufmerksam wurden, wird der pantheistische Ontologismus nicht nur ungeschminkt und unumwunden vorgetragen, sondern es spiegelt sich darin auch im Gegensatz zu dem früheren Standpunkt Rosmini's ein wichtiger Systemwechsel desselben wieder, der den kirchlichen Behörden zu Lebzeiten Pius' IX. augenscheinlich noch nicht bekannt war. Hatte Rosmini in seinen früheren Schriften nur das Erkenntnissproblem und zwar im Sinne Kants zu lösen unternommen, so schritt er später zu einem Ontologismus fort, der ganz an Hegel erinnert, dessen Werke er fleissig las. Ein gewiss unverdächtiger Zeuge, Prof. Benzoni in Florenz, schildert diese innere Wandlung Romini's in Kürze also: In seinem ‚Nuovo saggio' suchte Rosmini nach einer Erklärung des apriorischen Elements unserer Erkenntniss und er nahm das Problem gerade so auf, wie Kant es gestellt hatte. Aber während dieser zehn Kategorien als angeborene leere Denkformen annahm, begnügte sich Rosmini mit der Einen Kategorie des Seins, aus der er die übrigen ableitete. Für Kant hatten die Kategorien freilich nur regulativen, subjectiven Werth, für Rosmini hingegen hatte die Idee des Seins (l' essere ideale) objectiven, ontologischen Werth. Da aber Mamiani letzteres nicht einräumen wollte, so gab Rosmini in seinem Werke ‚Rinnovamento', um sich zu vertheidigen und zu rechtfertigen, eine Theorie des Seins zum Besten, welche unter Verwechselung des ideologischen Problems mit dem ontologischen die Fahne Kants verlässt und unter diejenige Plato's sich flüchtet. Von

[1]) Cf. Civiltà cattolica. Serie XIII. Vol. X. p. 267. Roma 1888.

Mamiani und Gioberti weiter gedrängt, suchte Rosmini endlich, um sowohl den Klippen des Kant'schen Kriticismus als auch den Absurditäten des platonischen Ultrarealismus zu entgehen, in der Doctrin Hegels seine Zuflucht, welche Sein und Denken identificirt. „Rosmini's Geist", so schliesst Benzoni seine Ausführungen, „erfuhr nicht nur die Einwirkungen der Kritik Mamiani's und der Polemik Gioberti's, sondern auch den Einfluss, der von einer fleissigen Lectüre der Werke Hegels ausging".[1])

Darnach ist es also eine ausgemachte Sache, dass Rosmini im Laufe der Zeit unter dem Einflusse Mamiani's, Gioberti's und Hegels einen bedeutenden Systemwechsel vollzog, der seinen getreuesten Ausdruck in eben jenen nachgelassenen Werken fand, auf Grund deren hauptsächlich er verurtheilt wurde. Die falsche Doctrin des Ontologismus, vom Apostolischen Stuhle schon lange verworfen, mochte in den früheren Werken zwar „im Keime" insofern enthalten sein, als sie sich durch logische Schlussfolgerungen daraus ableiten liess: so lange aber Rosmini diese Consequenzen nicht selber gezogen hatte, war es möglich, dass die kirchliche Behörde, die Niemanden auf ein blosses „Möglich" hin ververurtheilt, ihr bekanntes: „Dimittantur opera Antonii Rosmini" aussprechen durfte.

Es ist wohl noch in Aller Erinnerung, wie diese Formel von den Rosminianern als eine kirchliche Approbation ausgelegt, wie aber die Indexcongregation gegenüber solchen Versuchen zur Erklärung veranlasst wurde: „Formula ‚Dimittantur' hoc tantum significat, opus quod dimittitur non probiberi" (21. Juni 1880). Und als die Anhänger Rosmini's, um den Philosophen und Theologen gegnerischer Richtung die Möglichkeit fortgesetzter Polemik abzuschneiden, auch dieses „non probiberi" umdeuteten in ein „non posse probiberi", da erfloss unterm 5. December 1881 eine weitere authentische Erklärung der Indexcongregation, wonach die „dimissio" in keiner Weise einer „immunitas ab omni errore contra fidem et mores" gleichkomme und somit auch freigegebene Werke nach wie vor „tum philosophice tum theologice citra temeritatis notam impugnari possint." An Angreifern Rosmini's fehlte es denn auch ebenso wenig wie an Vertheidigern. Am heftigsten wüthete der Federkrieg in den Diöcesen Mailand, Turin und Vercelli, dem Hauptverbreitungsbezirk des Rosminianismus, so zwar dass Leo XIII. den Tagesblättern 1882 Schweigen auferlegte und als oberster Lehrer der Christenheit die Schlichtung des Streites persönlich in die Hand nahm. Die ganze Zeit von 1882 bis 1887 wurde mit der gewissenhaftesten Prüfung der Werke Rosmini's, namentlich der posthumen, ausgefüllt und erst als nach sorgfältigster Erwägung die Frage spruchreif war, erfolgte das bekannte

[1]) Rivista italiana di Filosofia. Anno III. Vol. II. p. 260. Roma 1888.

Verdict. Mit grösserer Umsicht, Ruhe und Besonnenheit ist wohl noch selten eine Streitfrage nach allen Seiten hin erwogen und zur endgültigen Entscheidung gebracht worden. Aus der ganzen Entstehung und der Entwickelung des Rosministreites, wie sie hier nur kurz skizzirt werden konnte, erhellt wohl zur Genüge, was der oft gehörte Einwurf zu bedeuten hat, Leo XIII. habe verbrannt, was Pius IX. angebetet habe. Mit nichten. Zwischen beiden Päpsten besteht ebenso wenig wie zwischen den Erklärungen der betreffenden Congregationen auch nur der leiseste Widerstreit, wenn man nur erwägt, dass das „Non liquet" Pius' IX. nach erneuter Untersuchung eben in ein „Liquet et probatum est" übergegangen war. Wo ist hier ein Widerspruch?

Was die Sache selbst betrifft, so brauchen wir Deutsche uns wohl am wenigsten für oder wider Rosmini zu erhitzen, so lange wir einen Kant haben, mit welchem der Philosoph von Rovereto sich übrigens weder mit Bezug auf logische Consequenz noch hinsichtlich der Gedankentiefe messen darf. Wenn wir aber sehen, wie Rosmini — und hierin unterscheidet er sich von Kant — mit seiner rationalistisch-pantheistischen Weltanschauung auch die ganze katholische Glaubenslehre durchsäuerte und sogar die höchsten Mysterien (Trinität, Incarnation, Logos) durch seine falsche Philosophie verflachte und zersetzte, so werden selbst Freunde Rosmini's gestehen müssen, dass der oberste Hüter und Erklärer der Glaubenshinterlage nicht nur ein Recht, sondern auch die Pflicht hatte, ein für Katholiken bindendes Wort zu sprechen, welches mit den falschen Theologemen auch deren philosophische Grundlage mittreffen musste. In erster Linie ward der Theologe Rosmini censurirt, der Philosoph aber nur insofern, als er sich von jenem nicht trennen liess. Selbst der Protestant Winterton muss zugeben: „Hätte die Kirche Rosmini um ein System der Philosophie angegangen und ihm dasselbe alsdann als ‚unbrauchbar' zurückgeschickt, so könnte Rosmini zwar bemitleidet, die Kirche aber schwerlich verurtheilt werden. Fand diese, dass die Theorien jenes „catholicae veritati haud consonae" waren, so hatte sie nicht bloss ein Recht, sondern die Pflicht der Zurückweisung. Dein Schneider kann dich nicht zur Annahme eines Rockes zwingen, der dir nicht passt, selbst wenn du ihn bestellt hast . . . Rosmini hatte Widersacher; jawohl, sonst wären seine Schriften nicht geprüft worden. Seine Ankläger waren gegen ihn ungerecht; nun, die Advokaten der Gegenseite sind es in der Regel. Aber er hatte auch Vertheidiger, wenn ich nicht irre, und Richter, die Jahre lang seine Lehren mit Sorgfalt prüften".[1]) P.

Denkmäler für Philosophen, wie sie in neuester Zeit mehrfach angeregt wurden, dürften in unserm verherrlichungssüchtigen Zeitalter ebenso sehr an innerem Werth einbüssen, wie die zahllosen Büsten und Bild-

[1]) Mind. Vol. XIII. No. 52. p. 626. London 1888.

säulen so vieler anderer grossen Männer, deren Tod man nicht einmal abwarten zu müssen glaubt, ehe man ihre Verdienste in Stein, Erz oder Marmor eingräbt. Italien ist soeben am Werk, sowohl dem abtrünnigen Mönche Giordano Bruno in Rom, wie dem jüngst censurirten Abbate Antonio Rosmini in Mailand Standbilder zu errichten, vielleicht nicht so sehr um deren Verdienste um die Philosophie zu verherrlichen, als vielmehr um gegen die Kirche und das Papstthum zu demonstriren. Gelegentlich des 100. Geburtstages Schopenhauers (1888) hat man in Deutschland den Plan gefasst, auch dem Vater des modernen Pessimismus in Frankfurt a. M. ein Denkmal zu errichten, für welches zu Anfang vorigen Jahres bereits 10000 ℳ zu Händen der Deutschen Vereinsbank daselbst eingegangen waren. An und für sich lässt sich gegen das Bestreben, dem Gefühle der Pietät und Verehrung gegen einen hochgeschätzten Denker auch einen äusseren monumentalen Ausdruck zu geben, gewiss nicht viel erinnern. Aber wir halten doch denjenigen Philosophen für den grösseren und einflussreicheren, der sich, wie z. B. der hl. Thomas von Aquin oder Bonaventura, in den Herzen zahlloser Anhänger in und ausserhalb seiner Ordensschule ein derart bleibendes und gesichertes Denkmal zu setzen verstanden hat, dass es unnöthig ist, sein Andenken durch ein vergängliches Monument vor Vergessenheit zu bewahren.

Nekrolog.

Am 27. Januar 1889 verstarb zu Bonn der dortige Philosophieprofessor Dr. Peter Knoodt in einem Alter von 78 Jahren. Geboren zu Boppard am 11. November 1811, machte derselbe seine akademischen Studien theils in Bonn unter Hermes, theils in Tübingen unter Möhler. Nach kurzer Wirksamkeit am Trierer Gymnasium, wo er Religionslehrer war, begab sich Knoodt 1842 nach Wien, um aus erster Quelle die Günther'sche Philosophie kennen zu lernen, der er bis an sein Lebensende von Herzen zugethan blieb. In Breslau 1845 zum Doctor der Philosophie promovirt, ward er 1847 als ordentlicher Professor derselben an der Universität Bonn bestellt, in welcher Stellung er bis zu seinem Tode verblieb. Die dogmatische Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durch das Vaticanum drängte ihn 1870 ins Lager der Altkatholiken; seit 1878 bekleidete er nach dem Rücktritt Reusch's die Stelle eines Generalvikars des altkatholischen Bischofs Reinkens. Seine sämmtlichen Schriften stehen mit dem Namen Günthers in Verbindung, so sein dreibändiges Werk: „Günther und Clemens“ (Wien 1853 f.), ferner seine Biographie Günthers (2 Bde., Wien 1881), endlich sein „Anti-Savarese“ aus dem Nachlasse Günthers nebst eigenem Commentar dazu (Wien 1883). Knoodt starb mit der Kirche unausgesöhnt.

Die Staatslehre der christlichen Philosophie.[1]

Von Julius Costa-Rossetti S. J.

II.

3. Ueber die Natur, die Aufgaben und die Grenzen der Staatsgewalt.

Nachdem wir die Lehre der christlichen Vorzeit über die staatliche Gesellschaft betrachtet haben, müssen wir über die staatliche Auctorität handeln und auch hierüber die Scholastik befragen.

Die sociale Auctorität im Allgemeinen ist das Recht, die Glieder einer Gesellschaft (welche zu einer längeren Dauer bestimmt ist) in wirksamer Weise (nicht nur durch Rath, sondern auch durch Befehle, Gesetze und Strafen) zur Erreichung des gesellschaftlichen Zweckes zu leiten. Jede Auctorität steht also in wesentlicher Beziehung zu jenem Zwecke, welchen die Gesellschaft anstrebt, die von ihr geleitet werden soll, und ist daher je nach Verschiedenheit dieses Zweckes verschieden. Die staatliche Auctorität ist somit das Recht, die Mitglieder einer staatlichen Gesellschaft zu dem dieser eigenthümlichen Zwecke wirksam zu leiten, also nach dem im ersten Abschnitte über den Staatszweck Gesagten: das Recht, alle Bürger in dem Streben nach der Allen gemeinsamen öffentlichen Wohlfahrt wirksam zu leiten. Will man den Staatszweck noch mit seiner genaueren Bestimmung, welchen er durch seine Beziehung zur Materie, zur Form und zum letzten Ziele erhält, in die Definition der Staatsgewalt einfügen, so erhält auch diese eine viel bestimmtere Fassung. Hienach ist die staatliche Auctorität „das Recht, die Glieder der staat-

[1] Vgl. Philos. Jahrbuch Bd. I. S. 396 ff. 1888.

lichen Gesellschaft in dem Streben wirksam zu leiten, die zeitliche, öffentliche allen Bürgern, Familien und (wo möglich) organisirten[1]) Classen gemeinsame Wohlfahrt mit Unterordnung unter Gott und unter dem Schutze der natürlichen und durch positive Gesetze näher bestimmten Rechtsordnung (der legalen Gerechtigkeit) zu erreichen."

Aus dieser Definition lässt sich unschwer eine doppelte Pflicht oder Aufgabe der Staatsgewalt ableiten: die Sorge für die Rechtsordnung und die Darbietung von Hilfsmitteln der Wohlfahrt zum freien Gebrauche in solchen Fällen, in welchen die Unterthanen entweder unfähig sind, sich gegenseitig zu helfen, oder nur sehr schwer sich Hilfsmittel zu verschaffen und in wirklich erspriesslicher Weise öffentlich zur allgemeinen Wohlfahrt darzubieten vermögen.[2])

Das Recht, wirksam zu leiten, muss jene Aufgaben nothwendig und wesentlich mit sich bringen, wegen welcher dasselbe existirt und durch die Vernunft als nothwendig erkannt wird, nicht aber jene, denen sich die Unterthanen besser oder ebenso gut zu unterziehen vermögen. Eine Leitung nun bei der Zusammenwirkung Vieler zur Erreichung der beschriebenen öffentlichen Wohlfahrt unter dem Schutze einer angemessenen Rechtsordnung ist deswegen nothwendig, weil 1. ohne Leitung die Einheit und der Schutz einer Rechtsordnung unerreichbar ist und weil 2. zuweilen nur die Macht einer gemeinsamen Leitung grosse umfassende Mittel der Wohlfahrt

[1]) Ein Recensent meiner Philos. moralis hat mir fälschlich die Ansicht zugeschrieben, die Organisation der Classen gehöre zum wesentlichen Staatszweck, obschon ich S. 520 (1. ed. pg. 484) ausdrücklich erkläre: „Tertia pars thesis considerat causam finalem in relatione ad causam materialem", als zu welcher gehörig die Classen und ihre Organisation im folgenden dargestellt werden. Das hier eingefügte „wo möglich" ist in dem latein. Buche im Scholion pg. 530 (ed. 1. pg. 494.) ebenfalls dem Sinne nach klar ausgesprochen. Es ist hier nicht der Ort, auf andere Missverständnisse von Seiten desselben Herrn Recensenten einzugehen, die in dem Werke selbst nicht begründet sind.

[2]) Diese zwei Aufgaben können mittelbar auch der staatlichen Gesellschaft zugeschrieben werden, da die staatliche Auctorität derselben angehört und die Träger derselben als Häupter im Namen des ganzen Staatskörpers handeln. Da jedoch die ganze staatliche Gesellschaft gewöhnlich nicht unmittelbares Subject der Staatsgewalt ist, und auch in vorübergehenden Ausnahmsfällen, wenn sie dieselbe unmittelbar ausübt, dies nur vermöge der ihr innewohnenden Auctorität leistet, ist es passender und richtiger, diese Pflichten als primäre und secundäre Aufgaben der staatlichen Auctorität, nicht der staatlichen Gesellschaft, hinzustellen.

öffentlich darzubieten vermag (z. B. Hilfe bei einer Hungersnoth oder Ueberschwemmung, Beschaffung von grossen Verkehrsmitteln, Gründung von Schulen, von wohlthätigen Anstalten u. s. w.). Wo hingegen das Zusammenwirken der Bürger von selbst friedlich und harmonisch sich entfaltet ohne Störung des Rechtes und wo die Bürger sich selbst gegenseitig die Mittel zur Wohlfahrt öffentlich zum freien Gebrauche in erspriesslicher Weise darzubieten vermögen, darf die Staatsgewalt nicht eingreifen. Das Recht zu leiten ist nicht ein Recht, Alles selbst zu machen oder das Recht, willkürlich und daher störend einzugreifen.

Welche dieser zwei Aufgaben der Staatsgewalt ist nun die vorzüglichere? Die Antwort muss lauten: Die vorzüglichere Aufgabe (munus primarium) ist die Sorge für die Rechtsordnung; die zweite, minder vorzügliche (munus secundarium) ist die Darbietung von Hilfsmitteln der Wohlfahrt zu freiem Gebrauche.[1]) Beide Aufgaben haben zwar selbstverständlich dasselbe entferntere Ziel, die Förderung des Zweckes der staatlichen Gesellschaft durch eine wirksame Leitung; aber die Art und Weise, in welcher beide dieses Ziel fördern, ist verschieden, je nachdem die staatliche Auctorität sich unmittelbar mit dem Rechte (Gesetzgebung, Ausführung der Gesetze, Polizei und Gericht) oder unmittelbar mit Darbietung von Hilfsmitteln zum freien Gebrauche sich beschäftigt (Gründung von Anstalten für den Verkehr, für Unterricht, für Nothleidende u. s. w.), in einer Weise, welche dem Rechte nicht widerspricht. Es ist nun die Frage berechtigt, warum unter diesen zwei Aufgaben die Rechtspflege die erste Stelle einzunehmen hat. Es lässt sich dieselbe folgendermassen beantworten.

Die Sorge für die Rechtsordnung ist die vorzüglichere Aufgabe der Staatsgewalt, weil sie die nothwendigere und wichtigere ist, welcher bei geordneten Zuständen sich die Obrigkeit immer selbst unterziehen muss und welche sie Privatpersonen nicht überlassen darf. Die Sorgfalt für die Wahrung des Rechtes kann auch nicht leicht eine zu grosse werden, während die Darbietung der Hilfsmittel zur Wohlfahrt grösstentheils den Privatbestrebungen der Bürger überlassen werden muss und von der staatlichen Gewalt nur

[1]) Es sei anerkennend hervorgehoben, dass auch Dr. Stöckl in der neuesten sechsten Auflage seines Lehrbuches diese primäre und secundäre Aufgabe unterscheidet, nur dass er sie als Aufgaben des Staates bezeichnet, insofern er von der Staatsgewalt unterschieden ist.

übernommen werden darf, wenn die Unterthanen dazu nicht oder weniger geeignet sind. Wird das Recht vernachlässigt, so lösen sich allmälig die Bande des bürgerlichen Lebens und die Schrecken der Anarchie greifen um sich; der Bestand der staatlichen Gesellschaft hingegen wird keineswegs dadurch allein erschüttert, dass eine Regierung weniger auf Anlegung von Strassen oder auf Gründung von Schulen bedacht ist, als es nothwendig scheint. Letztere Functionen erweisen sich in mehr entwickelten Staaten ebenfalls als ein Bedürfniss; nicht so unter den einfachen Verhältnissen der alten Zeit. Was immer und überall auch schon zur Zeit der ersten Staatenbildungen als unerlässliche Aufgabe der staatlichen Auctorität sich erwies, muss evident ihre Hauptaufgabe sein. Dies ist nun die Sorge für das Recht. Bei dieser Aufgabe kann und muss die Staatsgewalt ihre ganze Kraft entfalten, sie muss in der Gesetzgebung, in der Verwaltung und im Richteramte die Macht zu befehlen und zu zwingen zur Geltung bringen, in wie weit dies die Rechtsordnung erheischt; wo es sich hingegen nur um Darbietung von Hilfsmitteln der Wohlfahrt handelt, ohne dass der Rechtsschutz Zwangsmassregeln fordert, dürfen solche an und für sich nicht angewendet werden. Es ist nun wohl klar, dass jene Aufgabe, bei welcher sich die ganze Kraft der staatlichen Auctorität entfaltet, die vorzüglichere ist, nicht aber jene, bei welcher dies nicht der Fall ist und bei deren Functionen überdiess so leicht das Recht verletzt wird, wenn sie nicht mit grösster Mässigung und Vorsicht geübt werden. Da grosse Hilfsmittel der Wohlfahrt meistens von Seite der Regierenden dem Volke nicht ohne Belastung desselben verschafft werden können, gereichen jene zur Schädigung des öffentlichen Wohles, wenn die Lasten durch die Vortheile nicht übertroffen oder wenigstens aufgewogen werden. Eine Schädigung des öffentlichen Wohles aber ist eine Ungerechtigkeit, d. h. eine Verletzung der legalen Gerechtigkeit.[1])

Hiemit sind auch schon einige Grenzpunkte der Staatsgewalt angedeutet. Aber noch bestimmter lassen sich die Grenzen derselben aus dem oben Gesagten über den Zweck der staatlichen Gesellschaft und den wesentlichen Unterschied zwischen den drei Lebenskreisen ableiten (siehe den 1. Abschnitt). In dieser Frage, welche der Lehre von der Staatsallmacht gegenüber in unserer Zeit

[1]) Siehe Mehreres hierüber in d. Philos. mor. ed. 1. pg. 500. sqq.; ed. 2. p. 536 sqq

von so hervorragender Wichtigkeit ist, erweist sich die scholastische Staatstheorie als besonders werthvoll. Sie vermeidet aber auch die Einseitigkeit des Kant'schen Rechtsstaates, welcher der Staatsgewalt auf dem grossen Gebiete der Volkswirthschaft eine müssige Zuschauerrolle zuweist und darum den verhängnissvollen Wirkungen des liberalen Oekonomismus Vorschub leistet. Die Staatslehre der christlichen Vorzeit zeigt uns den richtigen Mittelweg zwischen diesen zwei Extremen, während andere Richtungen es gänzlich vermeiden, die Rechtssphäre der staatlichen Auctorität zu umschreiben und näher zu bestimmen. Ueberhaupt findet sich in der reichen neueren Litteratur über die Staatswissenschaften sehr selten eine genauere Untersuchung über die Grenzen der Staatsgewalt.[1])

Vor allem muss zwischen der directen und indirecten Machtsphäre der Staatsgewalt unterschieden werden. Die directe ist das der staatlichen Auctorität eigene Gebiet, welches der Staatszweck umgrenzt: das Gebiet der zeitlichen, öffentlichen Wohlfahrt mit der Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit. Hier ist die staatliche Obrigkeit als solche direct thätig (formaliter et directe). Die Lebenskreise des Einzelnen, der Familien und verschiedener privater Gesellschaften befinden sich ausserhalb dieser Grenzen der Staatsgewalt, weil sie sich als solche (formell) und direct nicht auf die öffentliche, sondern auf die Privatwohlfahrt beziehen. Es ist jedoch wegen des innigen Zusammenhanges der wesentlich verschiedenen Sphären des Privatlebens mit dem Gebiete des öffentlichen Staatslebens unmöglich, das öffentliche Wohl durch eine entsprechende Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit und durch Darbietung von Hilfsmitteln wirksam zu fördern, ohne das Privatleben indirect zu beeinflussen; die verschiedenen Kreise desselben fallen daher indirect und materiell (indirecte et materialiter) ebenfalls unter die Staatsgewalt, aber nur insoweit es durchaus zur Förderung der öffentlichen Wohlfahrt nothwendig ist. Aus diesem unerschütterlichen doppelten Grundsatze gewinnen wir durch Anwendung desselben auf verschiedene Gegenstände folgende drei Marksteine der staatlichen Auctorität:

---

[1]) Die einzige mir bekannte eingehende Behandlung dieser Frage findet sich in Wilhelm von Humboldt's gesammelten Werken (B. 7), aber leider auf ganz verfehlter kantianischer Grundlage in der Schrift: „Ideen zu einem Versuche die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen."

Erster Markstein: die Güter der einzelnen Personen, welche Gegenstand der allgemeinen menschlichen Rechte und der ausgleichenden Gerechtigkeit sind, fallen als solche, formell und direct nicht in die Sphäre der staatlichen Auctorität.[1]) Das Leben, die Gesundheit, die Glieder des Leibes, die Bildung des Verstandes und des Willens durch Religion, Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst, die Pflege der Muttersprache u. dgl. gehören, insofern sie rein persönliche, innere oder äussere Güter des Menschen sind, nicht unter jene, über welche die Staatsgewalt direct verfügen kann. Ebenso sind die ganz äusseren persönlichen Güter, wie das materielle Eigenthum, die Ehre, der gute Ruf und jene gesellschaftlichen Vortheile, welche eine einzelne Person durch Association erreichen kann, als solche an sich betrachtet, ausserhalb des directen Gebietes der staatlichen Obrigkeit. Sie sind an sich, insofern sie einem Einzelnen im strengen Sinne eigen und ihm in irgend einer Weise, wenigstens entfernt und mittelbar, nützlich sein können, Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit (justitia commutativa)[1]) und können in anderen Beziehungen auch Materie anderer individueller und socialer Tugenden sein (z. B. der verschiedenen Arten der Mässigkeit, der Nächstenliebe, der Freigebigkeit, der Dankbarkeit u. s. w.). Ihr freier und naturgemässer Genuss macht das individuelle Privatwohl aus, welches zu fördern nicht unmittelbarer und directer Zweck des Staates und der staatlichen Auctorität ist. Aber durch das Leben der Menschen in der staatlichen Gemeinschaft erhalten alle diese individuellen Güter der Einzelnen eine Beziehung zur öffentlichen Allen gemeinsamen Wohlfahrt, an der theilzunehmen Alle ein Recht haben und die zu fördern sie verpflichtet sind. Der Inbegriff aller dieser Rechte und Pflichten, welche sich wesentlich auf die öffentliche Wohlfahrt beziehen, ist die Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit. Es ist nun einleuchtend, dass eine solche Rechtsordnung, welche dem öffentlichen Wohle vollkommen entsprechen soll, nicht naturgemäss entstehen und durch positive nähere Bestimmungen nicht vollends hergestellt werden kann, ohne vielfache Beschränkungen oder wenigstens Veränderungen der vollkommenen Rechte der ausgleichenden Gerechtigkeit und der unvollkommenen Rechte, die anderen socialen Tugenden entsprechen, sowie ohne neue Verpflichtungen, welche jene inneren

[1] Philos. mor. pg. 557. sqq.; ed. 1. pg. 520. sqq.
[2] Philos. mor. pg. 309. sqq.; ed. 1 pg. 282. sqq.

und äusseren persönlichen Güter zum Gegenstande (materia circa quam, objectum materiale) haben, von denen eben die Rede war. Es werden dadurch nothwendig diese Privatgüter mit den entsprechenden Privatrechten und Pflichten indirect in die staatliche Ordnung hineinbezogen und gehören insofern der Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit [1]) an, deren Pflege und Schutz die vorzüglichere Aufgabe der staatlichen Auctorität ist, wie wir oben gesehen haben. So ist z. B. das Eigenthum ein persönliches Privatgut und das Eigenthumsrecht an äussseren materiellen Dingen ein Privatrecht, welches als solches Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit ist; insofern es aber im Hinblick auf das öffentliche Wohl mit den Rechten Anderer in Einklang gebracht, geschützt und vertheidigt werden und auch einige Beschränkungen (z. B. durch Rechtscollisionen, durch mässige Steuern) erleiden muss, gehört es zur Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit und fällt in die Sphäre der Staatsgewalt. In ähnlicher Weise sind die innere und äussere Moralität und Religion an erster Stelle persönliche Güter, welche zunächst die innere Glückseligkeit und das äussere Privatwohl fördern. Das Recht ihrer freien Uebung und ungestörten Pflege gehört zu den wichtigsten Privatrechten und ist an sich ausserhalb der Grenzen der staatlichen Auctorität [2]). Es gibt aber auch eine öffentliche Sittlichkeit und öffentliche Religion. Diese gehören, insofern sie in öffentlich zum freien Gebrauche dargebotenen Mitteln der privaten Moralität und Religion bestehen (z. B. Schulen, Kirchen, öffentlicher Gottesdienst, religiöse Vereine und Anstalten verschiedener Art), zur geistigen Seite der zeitlichen, öffentlichen und allgemeinen Wohlfahrt, machen also einen Theil des Staatszweckes aus. In dieser Beziehung fallen sie in die directe Sphäre der Staatsgewalt, jedoch so, dass diese in der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung die Normen der wahren Religion und Sittlichkeit von der Kirche Christi vorgezeichnet erhält. Daher haben die Bürger auch ausser dem Privatrechte der Religionsübung das öffentliche Recht der legalen Gerechtigkeit, zu fordern, dass öffentliches Aergerniss und willkür-

---

[1]) Darum nennt der hl. Thomas (2. 2. p. 58. q. 5.) mit Aristoteles (5. Ethic. c. 1.) die justitia legalis mit Rücksicht auf ihre vielfache Materie eine virtus generalis, obschon sie an sich betrachtet eine specielle Tugend ist mit einem ihr eigenthümlichen Formalobject, wodurch sie sich von allen übrigen Tugenden wesentlich unterscheidet.

[1]) Philos. mor pg. 559 sqq.; — ed. 1. pg. 522 sqq.

liche Religionsstörungen hintangehalten und von der Obrigkeit bestraft werden als Vergehen oder Verbrechen, welche die wahre öffentliche Wohlfahrt beeinträchtigen. Es ist hier nicht der Ort, das Verhältniss zwischen Kirche und Staat genauer zu untersuchen und die öffentliche Cultusfreiheit zu erörtern[1]); wir wollten hier nur durch die Unterscheidung von privater und öffentlicher Religion und Sittlichkeit im Allgemeinen die Grenzen der Staatsgewalt bezeichnen.

Zweiter Markstein: die Familie an sich betrachtet liegt als Privatgesellschaft ausserhalb der Sphäre des directen Einflusses der Staatsgewalt, wenn sie auch, insofern sie ein Theil der staatlichen Gesellschaft ist, indirect von derselben abhängig ist, inwieweit dies die wahre öffentliche Wohlfahrt erheischt[2]). Nur dann könnte die Familie direct der staatlichen Auctorität unterworfen sein, wenn die Familie und der Staat, die häusliche Gewalt und die Staatsgewalt gleichartiger Natur wären wie z. B. eine kleine Gemeinde und eine grosse Stadt, ein Dorfbürgermeister und der Bürgermeister einer Hauptstadt, oder wie Provinz und Reich, die Gewalten eines Statthalters und Ministers. Dem ist aber nicht so. Wären die staatliche und die häusliche Auctorität gleichartig, so müsste erstere dieselben wesentlichen Zwecke und Bestandtheile haben wie letztere, die Staatsgewalt müsste also zusammengesetzt sein aus der ehelichen Gewalt des Mannes über die Gattin, aus der väterlichen Auctorität des Vaters über seine leiblichen Kinder, aus der dienstherrlichen Gewalt über Diener und Mägde, allenfalls auch aus den Rechten eines Hausherrn oder Grundbesitzers gegenüber seinen Miethsparteien oder Pächtern, Verwaltern u. s. w. Dies ist aber evident per se ganz und gar nicht der Fall, obwohl solche Rechte per accidens in einer und derselben Person zugleich in verschiedener Beziehung existiren können, d. h. z. B. ein König zugleich als Privatperson seine Familienrechte und Privatbesitz haben kann. Folgerichtig müsste auch eine jede staatliche Gesellschaft nichts Anderes sein als eine einzige grosse Familie im strengen Sinne des Wortes und nicht bloss metaphorisch. Alle Staaten wären also nothwendig Monarchien, Republiken wären unmöglich; die Monarchen müssten nothwendig entweder Gatten oder leibliche Väter, oder Dienstherren, Hausherren, Grundherren aller Bürger sein und die Unterthanen wären ebenso

[1]) Hierüber handelt eingehend die Philosophia moralis ed. 1. pg. 675—691.; ed. 2. pg. 717—733.

[2]) Philos. mor. pg. 562. sqq.; — ed. 1. pg. 525. sqq.

nothwendig entweder Gattinnen oder leibliche Söhne und Töchter oder Diener und Mägde, oder Miethsparteien, Verwalter, Pächter des Monarchen. Das Privatwohl und öffentliche Wohl würden zusammenfallen, ebenso müssten sich alle Tugenden, Pflichten und Rechte des häuslichen Privatlebens und jene der legalen Gerechtigkeit vollkommen decken. Es ist klar, dass auf dem Gebiete des socialen Lebens kaum etwas Absurderes gedacht werden kann.

Da also die Staatsgewalt wesentlich von der häuslichen verschieden ist, so muss sie auch eine wesentlich verschiedene Rechtssphäre ihres directen Wirkens haben. Zwei wesentlich verschiedene Rechte mit gleichen directen Gebieten stehen in innerem Widerspruch und heben sich gegenseitig auf. In der concreten Ordnung aber würde die physische Macht entscheiden, also in unserer Frage jene der staatlichen Auctorität, welcher die grössten Mittel der Gewalt zu Gebote ständen, die Familie zu erdrücken oder zu zerstören.

Es sei hier im Vorübergehen die Bemerkung gestattet, dass jene Theorien der Neuzeit, welche den wesentlichen Unterschied zwischen Familie und Staat aufheben (wie jene von Karl Ludwig Haller) oder wenigstens sehr verdunkeln, (wie manche Argumente der Vertheidiger des unmittelbar göttlichen Rechtes der Könige) auch die Grenzen der Staatsgewalt aufheben oder verdunkeln und so geeignet sind, der Staatsallmacht bedeutenden Vorschub zu leisten. Der zweite Markstein hingegen, ebenso wie der erste, bezeichnet eine höchst werthvolle Grenzlinie, um das directe Gebiet der staatlichen Auctorität zu begrenzen. Beleuchten wir dies durch einige Beispiele.

Ist die ganze häusliche Gesellschaft ausser der directen Sphäre der Staatsgewalt, so muss dies umsomehr auch von dem angeborenen Rechte gelten, eine Familie zu gründen. Daher ist der Ehecontract selbst nicht der staatlichen Auctorität direct unterworfen und diese kann keine Ehehindernisse festsetzen, auch abgesehen davon, dass in der gegenwärtigen Ordnung die Ehe ein Sakrament ist und darum dem kirchlichen Gebiete angehört. Auch wenn das Menschengeschlecht in einem rein natürlichen Zustande leben würde, könnte die Staatsgewalt nur indirect den Vertrag der Ehe beeinflussen, z. B. durch nähere Bestimmung eines natürlichen Ehehindernisses, wie der Grade der Verwandtschaft, insoweit dies im Interesse der öffentlichen Sittlichkeit nothwendig schiene. Kraft ihrer indirecten Gewalt kann die staatliche Auctorität auch aus wichtigen Gründen in Rücksicht auf das öffentliche Gemeinwohl verlangen, dass man die

Schliessung der Ehe auf kurze Zeit verschiebe, z. B. wegen einer gerecht auferlegten mässigen Militärpflicht. Diese Sorge für die Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit erheischt auch, dass die bürgerlichen Wirkungen der Ehe durch positive Gesetze geordnet werden z. B. die Eigenthumsverhältnisse der Eheleute, das Erbrecht der Kinder, deren Grossjährigkeit u. dgl. Da nach dem Gesagten die Gesellschaft der Kinder und Eltern *an sich* ausserhalb der Grenzen der staatlichen Auctorität liegt, so haben die Eltern allein das Recht, die Kinder zu erziehen.[1]) Wenn jedoch in einzelnen Fällen nachgewiesen werden könnte, dass die Eltern durch ihre üble Behandlung oder durch gänzliche Vernachlässigung der Erziehung die Kinder dem Elende preisgeben, hat die staatliche Obrigkeit die Pflicht und das Recht, einzugreifen; denn obschon die Pflicht der Erziehung keine Rechtspflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit, sondern eine sehr gewichtige Liebespflicht ist, so haben doch die Kinder als Glieder des Staates das strenge Recht (der legalen Gerechtigkeit), zu verlangen, wenigstens in einem sehr niedrigen Grade an der öffentlichen Wohlfahrt theilzunehmen.[2])

Einen dritten Markstein bildet der wesentliche Unterschied anderer Privatgesellschaften von der öffentlichen Gesellschaft des Staates. Wenn die Privatwohlfahrt im Allgemeinen sich specifisch von der öffentlichen Wohlfahrt unterscheidet, so ist die Differenz noch grösser, wenn man irgend ein particuläres Gut, das nur ein Theil der Privatwohlfahrt ist, mit der öffentlichen Wohlfahrt vergleicht, daher sind auch z. B. litterarische Vereine, Handels- oder Assecuranzgesellschaften, Studentenverbindungen u. s. w. nicht bloss specifisch, sondern generisch von der staatlichen Gesellschaft unterschieden und fallen daher nur indirect in den Bereich der Staatsgewalt. Nur wenn Corporationen öffentlich-staatlichen Charakter haben, wie z. B. organisirte Classen oder Stände, sind sie direct der staatlichen Auctorität unterworfen; aber auch dann haben sie ihre inneren privaten Angelegenheiten, welche direct von ihrer eigenen Obrigkeit zu ordnen sind. Sie müssen naturgemäss einerseits dem

[1] Philos mor. pg. 567 sq.; — ed. 1. pg. 529. sq.

[2] Durch die Berücksichtigung der legalen Gerechtigkeit löst sich von selbst die Einwendung eines hervorragenden katholischen Schriftstellers gegen die Lehre, dass die Pflicht der Erziehung keine Rechtspflicht ist. Es ist die Familie zu unterscheiden, wie sie an sich ist und wie sie als Theil der staatlichen Gesellschaft an den Pflichten und Rechten der legalen Gerechtigkeit Theil nimmt.

Staatskörper harmonisch eingefügt werden, andererseits aber einer lebensvollen Autonomie sich erfreuen.

4. Ueber den Ursprung der Staatsgewalt.

In dieser Frage begegnen wir drei verschiedenen Lehren, welche kurz mit folgenden Ausdrücken bezeichnet werden können: 1) die Lehre von Hobbes und Rousseau über die Volkssouveränität und das rein menschliche Recht der Herrscher; 2) die Ansicht vom unmittelbar göttlichen Recht der Könige, welche von zwei Monarchen erfunden wurde, die mit dem Papste kämpften; 3) die Ueberzeugung der christlichen Vorzeit vom mittelbar göttlichen Ursprung der Staatsgewalt in bestimmten Personen, welche zwischen den zwei ersten die einzig richtige Mitte einhält.

Hören wir über die zweite und dritte Lehre Moulart, einen Professor der Universität Löwen, in seinem trefflichen Werke über Kirche und Staat (deutsche Uebersetzung nach der 2. Aufl., Mainz bei Kirchheim 1881). Er sagt (S. 46):

„Während des Streites des Kaisers Ludwig von Bayern mit dem heiligen Stuhle wollten die Reichsfürsten aus dem göttlichen Rechte ein Servitutsinstrument zum Gebrauche des Souveräns machen; darum erklärten sie feierlich in einer öffentlichen Constitution, dass die kaiserliche Würde und Macht unmittelbar von Gott ausgehe: ‚Declaramus quod imperialis dignitas et potestas est immediate a Deo.' Darin glaubten sie ein leichtes Mittel zu erblicken, um die kaiserliche Omnipotenz zu vertheidigen und um die Lehre der universellen Monarchie bis zu den äussersten Consequenzen zu treiben, wie sie es wollten . . . Die Protestanten bemächtigten sich mit Eifer dieser Lehre, so oft sie ihnen zu dem Plane, den sie gefasst hatten, die katholischen Fürsten von dem dem Papste schuldigen Gehorsam und der Liebe zu ihm loszureissen, nützlich schien. Dieser Gesinnung wurde nirgends mit solcher Leidenschaft wie in England unter der Herrschaft von Jacob I. und in Frankreich von den Hugenotten des siebenzehnten Jahrhunderts Ausdruck gegeben. Man erklärte feierlich, zwischen Gott und den Königen sei kein Mittler und die Fürsten seien kraft dieses unmittelbar göttlichen Rechtes bei ihrer Regierung im Genusse einer vollen und absoluten Unabhängigkeit. Wir werden jedoch später sehen, dass die Reformatoren in diesem Punkte, wie in vielen andern, oftmals ihre Meinung geändert haben. Da wo sie

sich stark genug glaubten, die Stütze der weltlichen Macht entbehren zu können, hörten sie auf, Schmeichler zu sein und wurden bis zu dem Punkte radical, dass sie die revolutionäre Souveränität des Volkes proclamirten. — Das System der unmittelbaren Uebertragung musste gleichfalls bei den Gallicanern seit dem siebenzehnten Jahrhundert sehr in Ehren stehen. Bei diesen ist es ein Axiom, dass der König nur von Gott und seinem Degen abhängig ist. Sie waren gleichfalls davon überzeugt, dass es kein wirksameres Mittel gebe, um die weltliche Macht in einen Gegensatz mit der priesterlichen Auctorität zu bringen; darum stellen sie diese Meinung als Fundament für ihre Theorie der Beziehungen von Kirche und Staat auf."

In Deutschland waren Vertreter dieser Ansicht die Protestanten: Horn, Böckler, Zingler, Böhme und Osiander. In Frankreich die Gallicaner: Petrus de Marca, Dupin, Pierre Nicole, Baluzius; das Büchlein eines Unbekannten ‚de modis uniendi Ecclesiam' (c. 1410), die einzige uns bekannte Schrift vor Jacob I.; Renatus Choppin, Caron O. S. Franc; die Schrift eines unbekannten Benedictiners ‚de finibus utriusque potestatis' 1781.

Ohne Zweifel muss diese Lehre, auch abgesehen von den inneren Gründen (siehe unten), sehr verdächtig erscheinen, wenn man den Charakter derer betrachtet, welche sie zuerst aufstellten und mit besonderer Vorliebe vertheidigten. Sollte die ganze christliche Vorzeit hierin im Finstern gewandelt sein? Sollte es den Höflingen eines excommunicirten Kaisers [1]) und einem häretischen Könige vorbehalten gewesen sein, zuerst die Wahrheit zu finden und die Welt zu erleuchten? Oder soll man Gallicanern und einigen Protestanten hierin zuversichtlich folgen können?

In unserem Jahrhundert ist jedoch in dieser Frage ein merkwürdiger Umschwung eingetreten; jetzt kann die Lehre vom unmittelbar göttlichen Rechte der Herrscher nicht mehr schlechthin eine protestantische und gallicanische genannt werden. Einige

[1]) „Um uns einen Begriff von dem Geiste und Streben jenes Grundsatzes zu verschaffen, müssen wir an das erinnern, was jener Ludwig von Bayern (1314—1347) war. Er war von Johann XXII. und später von Clemens VI. in den Bann gethan worden und hatte diesen letzteren Papst seiner Würde entsetzt, um den Gegenpapst Petrus auf den päpstlichen Stuhl zu setzen, weswegen ihn der Papst nach wiederholten Verweisen zuletzt der kaiserlichen Würde verlustig erklärte und Karl IV. zu seinem Nachfolger machte" (Balmes, Protestantismus vergl. mit d. Katholicismus 51. Kap. am Ende).

hervorragende, sonst sehr verdienstvolle katholische Schriftsteller sind in unserem Jahrhunderte von der allgemeinen Lehre der christlichen Vorzeit abgewichen. Die Beweise aber, welche sie vorbringen, beruhen theils auf Missverständnissen der alten Lehre, theils sind sie im Widerspruche mit wichtigen Lehren der Moral- und Rechtsphilosophie der Scholastik. Die vorzüglichsten Argumente schöpfte man aus Karl Ludwig Haller's Werk: „Restauration der Staatswissenschaft," dessen Grundlagen, wie wir später sehen werden, falsch und unhaltbar sind.

Hören wir nun Moulart auch über die alte Theorie vom mittelbar göttlichen Rechte (S. 78 f.):

„Diese Lehre kann zu ihren Gunsten die allgemeine Ansicht der Theologen und Canonisten anführen, deren lange Aufzählung man bei Suarez und Balmes nachlesen kann. Sie zählt unter ihren Vertheidigern den hl. Thomas[1]). Mehrere heilige Väter haben sie formell gelehrt, den bemerkenswerthen Worten des hl. Chrysostomus (Hom. 33. in Rom. initio), . . . können wir noch folgenden berühmten Text des hl. Augustinus hinzufügen: ‚Generale pactum est societatis humanae obedire regibus suis' (Confess. l. 3 c. 8.). Der Bischof von Hippo lässt in diesen Worten klar durchblicken, dass die Auctorität der Könige zum unmittelbaren Ursprunge die Uebereinstimmung und die freie Einsetzung der Menschen hat. Ein der weltlichen Gewalt und ihrer absoluten Unabhängkeit günstiger Schriftsteller, wenn er ihnen überhaupt günstig war, Hugo Grotius selbst denkt über diesen Punkt wie der gewöhnliche katholische Theologe."

Der Professor von Löwen sagt ganz richtig, dass die Lehre vom nur mittelbar göttlichen Rechte die allgemeine Lehre der Theologen sei. Man hat daher dieselbe sehr mit Unrecht als eine Bellarmin und Suarez eigenthümliche Meinung hingestellt, obwohl Suarez besonders zu berücksichtigen ist, da er sie am eingehendsten behandelt. Es sei gestattet, ein Verzeichniss von Namen anzuführen, das wir vor Jahren anzufertigen begonnen haben (nach Suarez, Balmes, Hergenröther und anderen freilich geringeren Hilfsmitteln), welches sich mit Benutzung grösserer Bibliotheken ohne Zweifel bedeutend vermehren liesse[2]).

[1]) Summa 2. 2. q. 10. a. 10. — q. 12. a. 2. — 1. 2. q. 105. a. 1. Wir können hinzufügen: 1. 2. q. 90. a. 3. — q. 97. a. 3. ad 3.

[2]) Eine genauere Angabe der Citate siehe in d. Philos. moralis.

Der hl. Chrysostomus und der hl. Augustinus, der hl. Thomas von Aquin, Durandus O. Praed., Gerson, Almainus, Johannes Major, Petrus de Alliaco, Cardinal Cajetan O. Praed., Castro O. S. Fr., Driedo, Victoria O. Praed., Soto O. Praed., Lainez S. J., Ledesma, Bannez O. Praed, Suarez S. J., Cardinal Bellarmin S. J., Lessius S. J., Molina S. J., Mariana S. J., Cornelius a Lapide S. J., Tirinus S. J., Henry Vane, Petavius S. J., Chareas, Bossuet, Alexander Natalis O. Praed., Roncaglia Congr. Matr. Dei, Ign. Schwarz S. J., Tanner S. J., Sigm. Stapf, Schmier, Weizenegger, Martini, Concina O. Praed., Calmet O. S. Ben., Billuart O. Praed., Compend. d. Salmanticenser O. Carm., Schwaan, der hl. Alphons Liguori, Mamachi O. Praed., Zallinger S. J. In unserem Jahrhundert: Draghetto S. J., Desorges, Cardinal Manning, Belcastell, Moulart, Van der Aa S. J., Stöckl in der 6. Auflage. Unter den Protestanten: Hugo Grotius, Pufendorf, Barbeyrac, Noodt, Buddeus. Die Rechtsgelehrten in ihren Commentaren zum römischen Recht in. l. 3. ff. de Constit. Princip. et l. 2. ff. de orig. juris. Unter den Neueren nennt Suarez: Navarrus und Covarruvias. Von besonderem Gewichte ist, dass Kaiser Justinian[1]) selbst in seinem Codex weit entfernt ist, sich auf ein unmittelbar göttliches Recht zu berufen, sondern in gewiss sehr unverdächtiger Weise sein Herrscherrecht unmittelbar von den Menschen ableitet[2]).

[1]) Roncaglia in Hist. Eccl. Natalis Alex. saec. XIII. et XIV. verba Imperatoris hujus afferens (pg. 571) ait: „Placet etiam hic audire Justinianum Imperatorem, qui sane nulli rei pepercit, ut imperialis dignitatis splendorem augeret. Agnovit igitur Novella sexta a Deo tanquam a primo fonte Sacerdotium et Imperium derivasse, illud ut divinis ministraret, hoc ut humanis praesideret. Explicans vero ff. de orig. jur. l. 2. § 9., in quo sensu a Deo sit Principum potestas, haec habet: ‚Quia difficile plebs convenire coepit, populus certe multo difficilius in tanta turba hominum: necessitas ipsa curam Reipublicae ad Senatum deluxit.' Et § 11. ‚Novissime sicut ad pauciores juris instituendi vita transiisse ipsis rebus dictantibus videbatur, per partes evenit, ut necesse esset, Reipublicae per unum consuli. Nam Senatus non proinde omnes provincias gerere poterat. Igitur constituto Principe, datum est ei jus, ut quod constituisset, ratum esset.' Et ff. de Const. Princ. l. 1. ‚Quod Principi placuit, legis habet vigorem, utpote cum lege regia, quae de imperio ejus lata est, populus ei et in eum suum imperium et potestatem contulerit.' Ita immediate a populo derivasse eam potestatem, qua Principes dominantur, non semel explicat Justinianus." — Cf. etiam Suarez Def. fidei l. 3. c. 2. n. 12.

[2]) Ein oben erwähnter geehrter Recensent der Philos. mor. hat ungeachtet aller dieser Zeugnisse nur zugeben wollen, dass die grosse Mehrzahl der Scholastiker das unmittelbar göttliche Recht vertheidigte, er hat es aber unter-

Ueberdies sei noch im Vorübergehen bemerkt, dass diese Lehre über das christliche Zeitalter hinausreicht. Sie findet sich schon bei Cicero und Sallust[1]); Manche berufen sich auch auf Aristoteles Polit. l. 3. c. 6.

Bei den weitverbreiteten Vorurtheilen und Missverständnissen der alten Lehre ist es nöthig, dieselbe genau darzulegen und in das richtige Licht zu stellen. Es ist in unserer Zeit Sitte geworden, wenn auch meistens gewiss ohne böse Absicht, ein Zerrbild derselben zu entwerfen. Man ist nicht genügend bemüht, die Lehre der christlichen Vorzeit genau kennen zu lernen, bevor man sie widerlegt; man verwechselt unwesentliche Mängel mit dem Kern der Theorie, man unterscheidet nicht die Hauptfrage von damit zusammenhängenden Nebenfragen, man stösst sich an manchen Ausdrücken, ohne um den Sinn zu fragen, den berühmte Auctoren damit verbunden haben, man gebraucht Schlagwörter statt ernster Argumente. Wer die Theorie vom mittelbar göttlichen Recht wirksam anfechten zu können glaubt, der sehe zuerst von allem Unwesentlichen ab, suche sie in der möglichst besten Form auf Grund ernsten Studiums sich selbst darzustellen, dann erst versuche er es, sie in ihren wahren, nicht in den vermeintlichen Grundlagen zu erschüttern. Ein kleiner Beitrag zur Verständigung und zu der für den Fortschritt der katholischen Wissenschaft so nothwendigen Einigung der Geister sollen folgende Blätter sein.[2])

---

lassen, die Namen zu nennen, welche hienach als Minderheit unter den Scholastikern gegentheiliger Ansicht gewesen sein sollen. Der angeführte Anonymus von a. 1410 und ein anderer von 1781 reichen wohl nicht hin, um die moralische Allgemeinheit zu beeinträchtigen. Gallikaner können wohl nicht schlechthin als Scholastiker bezeichnet werden.

[1]) Cicero Rep. l. 1. c. 34. ait: „Quodsi liber populus deliget, quibus se committat, deligetque, si modo salvus esse vult, optimum quemque, certe in optimorum consiliis posita est civitatum salus: praesertim cum hoc natura tulerit non solum, ut summi virtute et animo praeessent imbecillioribus, sed ut hi etiam parere summis velint ... Qui si unus satis omnia consequi posset, nihil opus esset pluribus“ (scil. qui regerent); „si universi videre optimum et in eo consentire possent, nemo delectos principes quaereret. Difficultas ineundi consilii rem a rege ad plures, error et temeritas populorum a multitudine ad paucos transtulit.“ — Sallustius. Cat. II. ait: „imperium semper ad optimum quemque a minus bono transfertur.“

[2]) Cf. etiam de his omnibus Philos. moral. pag. 593—663: ed. 1. pg. 554—623.

Es dürfte die Klarheit fördern, wenn wir die Lehren der Alten auf 6 Punkte zurückführen:

1) Die Staatsgewalt ist von Gott, da sie ein Recht ist und jedes Recht entweder mittelbar oder unmittelbar vom Naturgesetz abhängt, dessen Urheber Gott ist, als Schöpfer der Natur. Jeder Fürst ist daher schon deswegen Fürst von Gottes Gnaden (Dei gratia), aber auch weil ein so wichtiges Recht wie die staatliche Auctorität gewiss ein Gegenstand besonderer Vorsehung Gottes ist, auch dann, wenn sich Gott bei der Verleihung des Herrscherrechtes der Vermittlung durch untergeordnete nächste Ursachen (causae secundae) bedienen sollte, was später untersucht werden wird. Davon dass im Mittelalter manche Krone vom Papste verliehen wurde, wie die römische Kaiserkrone, oder die Krone jener Länder, deren Lehensherr der Papst war, davon sehen wir ab, ebenso wie von den religiösen Ceremonien der Salbung und Krönung, obwohl diese Umstände für viele Fürsten ein zweiter Grund sein konnten, sich als Monarchen Dei gratia zu betrachten.

Diesen wichtigen ersten Lehrpunkt haben jene übersehen, welche die Lehre der christlichen Vorzeit mit jener der Volkssouveränität verwechselten und Bellarmin oder Suarez als Vorläufer Rousseau's betrachten wollten. Nach der Ansicht des letzteren ist die Staatsgewalt bloss Menschenwerk, sie ist nicht von Gott, weder unmittelbar noch mittelbar; die höchste Quelle derselben ist ein Socialcontract, welcher die letzte Ursache der ganzen Rechtsordnung ist. Die Auctorität wird den Königen vom souveränen Volke so verliehen, dass das Volk immer seine ihm wesentliche Souveränität behält. Dem Könige wird nur eine willkürlich vom Volke geschaffene widerrufliche Gewalt, als dem höchsten Beamten desselben, übertragen. Eine solche Uebertragung und zwar einer willkürlich geschaffenen von Gott unabhängigen Gewalt steht in schroffem Gegensatze zum ersten Punkte der christlichen Lehre. Diesen schweren Irrthum von Hobbes, Rousseau und anderen neueren Philosophen und nur diesen[1]) hat Leo XIII. in seiner Encyclica „Diuturnum" feierlich zurückgewiesen, in keiner Weise aber den 4. Punkt (siehe unten) der allgemeinen Lehre der Theologen und Juristen. [1])

[1]) Von mehreren Seiten wurde behauptet, Leo XIII. habe sich an einer Stelle dieses Rundschreibens für die Ansicht vom unmittelbar göttlichen Recht ausgesprochen. Es wäre hiermit der unerhörte Fall eingetreten, dass ein Papst, der als Lehrer der Kirche den Erdkreis unterrichtet, eine durch viele Jahr-

Ueber diesen ersten Punkt kann unter Katholiken keine Controverse bestehen, da der Ursprung der Auctorität von Gott ein katholischer Glaubenssatz ist.

---

hunderte allgemeine Ueberzeugung der Theologen zurückgewiesen und sich zu Gunsten einer Erfindung eines excommunicirten Kaisers und eines häretischen Königs, für eine Lieblingsidee von einigen Protestanten und Gallikanern ausgesprochen hätte, und dies, obschon derselbe Papst im Rundschreiben „Aeterni Patris" die Lehre des hl Thomas de divina cujuslibet auctoritatis origine empfohlen hatte. Aber es genügt, die bekanntesten Regeln der Hermeneutik anzuwenden, um zu erkennen, dass dem nicht so ist.

Der hl. Vater sagt: „Si fieri non potuit, ut e mediis civitatibus politica potestas tolleretur, certe libuit omnes artes adhibere, ad vim ejus elevandam majestatemque minuendam: idque maxime saeculo XVI., cum infesta opinionum novitas complures infatuavit. Post illud tempus non solum ministrari sibi libertatem longius, quam par esset, multitudo contendit, sed etiam originem constitutionemque civilis hominum societatis visum est pro arbitrio confingere. Imo recentiores perplures eorum vestigiis ingredientes, qui sibi superiore saeculo philosophorum nomen inscripserunt, omnem inquiunt potestatem a populo esse, quare qui eam in societate gerunt, ab iis non uti suam geri, sed ut a populo sibi mandatam, et hac quidem lege, ut populi ipsius voluntate, a qua mandata est, revocari possit." Dieser Theorie Rousseau's setzt der Papst nicht eine Theorie gegenüber, über welche unter den Katholiken unserer Tage eine Controverse besteht, sondern die katholische Lehre. Er fügt unmittelbar bei: „Ab his dissentiunt catholici homines, qui jus imperandi a Deo repetunt, velut a naturali necessario principio. Interest autem attendere hoc loco, eos qui reipublicae praefuturi sunt, posse in quibusdam causis voluntate judicioque deligi multitudinis, non adversante neque repugnante doctrina catholica. Quo sane delectu designatur princeps, non conferuntur jura principatus neque mandatur imperium (nämlich nicht in solcher Weise, wie die in den letzten Zeilen erwähnten Philosophen behaupteten; non conferuntur ita jura, ut in collatione pro arbitrio creentur et independenter a Deo, non mandatur imperium ita, ut non fiat propria potestas Principis; es ist zu beachten, dass in den früheren Zeilen die „mandata a populo potestas" jener entgegengesetzt wird, welche von Fürsten „ut sua geritur." Es wird also eine solche Delegation der Gewalt ausgeschlossen, welche ein Mandatarius vom mandans wiederruflich erhält) „sed statuitur a quo sit gerendum. Neque hic quaeritur de rerum publicarum modis; nihil enim est, cur non Ecclesiae probetur aut unius aut plurium principatus, si modo justus sit et in communem utilitatem intentus. Quamobrem, salva justitia, non prohibentur populi illud sibi genus comparare reipublicae, quod aut ipsorum ingenio aut majorum institutis moribusque magis apte conveniat. Ceterum ad politicum principatum quod attinet, illum a Deo proficisci recte docet Ecclesia." (Es wird hier nicht gesagt: immediate a Deo.) Aus diesem unmittelbaren Zusammenhange der Rede geht somit klar hervor, dass die Worte „non conferuntur jura principatus neque mandatur imperium" nur den unchristlichen Philosophen

2) Dass eine Auctorität im Staate existirt, ist, wenn man von einer bestimmten Regierungsform und bestimmten Personen als Trägern der Staatsgewalt absieht (also insofern in abstracto), unmittelbar Gott zuzuschreiben als dem Urheber der Natur der staatlichen Gesellschaft; die Existenz der Staatsgewalt ist, das Dasein der staatlichen Gesellschaft durch menschliche Thätigkeit (siehe Abschnitt 2.) vorausgesetzt, dieser wesentlich und unmittelbar natürlich, wie es z. B. einem Menschen unmittelbar natürlich ist, fünf äussere Sinne, Verstand und Willen u. dgl. zu haben. Diese Lehre kann vollständig nur verstanden werden durch die Theorie der Alten von der legalen Gerechtigkeit und darf nicht mit dem 5. Punkte (siehe unten) verwechselt werden. Die Form der staatlichen Gesellschaft ist die ganze Rechtsordnung der justitia legalis mit ihrem Formalobject: dem Rechte derselben, die öffentliche Allen gemeinsame Wohlfahrt anzustreben. Ist dieses Recht der staatlichen Gesellschaft, dieses ihr Ziel zu erreichen, was Niemand leugnen kann, derselben wesentlich, so muss in ihr auch das Recht vorhanden sein, die nothwendigen Mittel dazu anzuwenden. Zu diesen Mitteln gehört an erster Stelle eine wirksame Leitung zum Ziele mit Anwendung nicht nur von gutem Rathe, sondern auch von Befehlen, Gesetzen und Strafen. Dieses Recht aber, eine solche wirksame Leitung anzuwenden, ist die Auctorität. Dies gilt ganz abgesehen von dem unmittelbaren Träger der Herrschergewalt von jedem Staate, mag er ein patriarchalischer, ein kriegerischer oder theokratischer sein, sowohl von Monarchien als Polyarchien. Da die staatliche Auctorität eine nothwendige Folge des Rechtes der ganzen staatlichen Gesellschaft ist, ihren Zweck zu erreichen, und diesem wieder die Pflichten Aller entsprechen, das Nothwendige zur öffentlichen Wohlfahrt des schon gebildeten Staatskörpers zu leisten, so ist evident, dass die Auctorität nicht die ganze Wesensform ist,

entgegengesetzt werden. Leo XIII. will hier nur den Ursprung der staatlichen Auctorität von Gott einschärfen und eine solche Verleihung derselben von Seite der Menschen ausschliessen, welche jene vertheidigen und welche der Papst in den unmittelbar vorhergehenden Zeilen dargelegt hat. Zu einer richtigen Erklärung an sich zweifelhafter Stellen ist es durchaus nöthig, dieselben im Zusammenhange zu erwägen, den Zweck der Schrift und die Person des Verfassers zu betrachten. Durch Worte, welche aus dem Zusammenhang gerissen sind, kann man bekanntlich aus der hl. Schrift alle Häresien beweisen. In ähnlicher Weise erklärt auch Moulart in der 3. französischen Auflage seines erwähnten Werkes die Worte Leo's XIII.

sondern schon ein juridisch-moralisches Band der legalen Gerechtigkeit (non tempore, sed ratione objectivâ et naturâ prius) voraussetzt. In der That, man kann nur verpflichtet sein, sich dem Rechte der Leitung zur öffentlichen Wohlfahrt unterzuordnen, weil man die Pflicht hat, zur öffentlichen Wohlfahrt negativ und positiv mitzuwirken, nicht umgekehrt; nicht weil die Auctorität existirt, existirt die Gesellschaft, sondern weil die Gesellschaft vorhanden ist, muss auch die Auctorität vorhanden sein. Die Auctorität ist ein nothwendiges Mittel; das Mittel hat aber für den Zweck, nicht aber der Zweck für das Mittel sein Dasein. Diese so einfachen und einleuchtenden Wahrheiten werden in neuester Zeit durch das gänzliche Ignoriren der justitia legalis und das Streben, die missverstandene Staatslehre der christlichen Vorzeit zu bekämpfen, verdunkelt und verkannt.

3) Die Regierungsform d. h. eine bleibende Art und Weise, die Auctorität auszuüben mit einer beständigen Vertheilung der Functionen der höchsten Gewalt, ist nach der Lehre der christlichen Vorzeit eine unmittelbar menschliche Einrichtung (juris humani) und nur mittelbar von Gott. Da über die Verfassungen keine Offenbarung Gottes vorhanden ist, könnte die Behauptung, die Regierungsform sei unmittelbar von Gott (juris immediate divini) nur den Sinn haben, es sei der staatlichen Gesellschaft unmittelbar natürlich und somit unmittelbar von Gott als Urheber der Natur, dass in einem Lande eine bestimmte Art und Weise zu regieren eingeführt ist. Das ist aber evident falsch. Denn unmittelbar natürlich ist nur dasjenige, was unmittelbar mit der Natur eines Wesens gegeben oder gefordert ist. Die Natur des Staates aber verlangt weder die Monarchie noch die Polyarchie, noch eine bestimmte Gestaltung beider, weder eine demokratische noch eine aristokratische Republik u. s. w., sondern kann mit sehr verschiedenen äusseren Staatsformen bestehen. Die nächste Ursache, warum dennoch hier diese, dort jene Regierungsform besteht, kann daher nur im menschlichen Willen zu suchen sein. Diese evidente Wahrheit müssen Jene leugnen, welche den folgenden 4. Punkt in Abrede stellen; denn wenn es z. B. unmittelbar natürlich wäre, dass in einem Reiche Ludwig König sei, so würde die Monarchie ebenso unmittelbar natürlich sein; und wenn 300 bestimmte Personen in unmittelbar natürlicher Weise Senatoren mit höchster Gewalt sein würden, so wäre die Republik ebenso unmittelbar natürlich.

4) Der vierte Punkt der Lehre der christlichen Vorzeit, welcher den Hauptgegenstand der Controverse bildet, besteht in der Ueberzeugung, dass die Staatsgewalt in bestimmten Personen betrachtet nur mittelbar von Gott kommt, also unmittelbar menschlichen Rechtes (juris humani, mediate divini) ist, also durch menschliche Thätigkeit (Uebereinstimmung, Wille eines Siegers in gerechtem Kriege, Verjährung) als die nächste Ursache erlangt oder verliehen ist (juris acquisiti, nicht juris ingeniti vel innati). Dieser Punkt ist, wo möglich, noch einleuchtender und selbstverständlicher, als der dritte; denn wenn schon eine bestimmte Regierungsform mit der Natur des Staates in keinem inneren nothwendigen Zusammenhange steht, wie soll es der staatlichen Gesellschaft unmittelbar natürlich sein, dass in einem Lande nicht Ludwig, sondern Heinrich oder Franz herrsche, dass gerade diese 300 Männer und nicht andere in derselben Zahl Senatoren seien? Es ist dies evident von der Natur des Staates keineswegs gefordert. Noch viel weniger kann man auf die Natur eines Individuums oder einer Familie hinweisen und sagen, Ludwig sei in unmittelbar natürlicher Weise König, weil er gewisse persönliche angeborene Eigenschaften besitze oder das Haupt jener bestimmten Familie oder in derselben der Erstgeborne sei. Denn alle diese natürlichen Verschiedenheiten gehören den Lebenskreisen an, welche von der Sphäre des Staatslebens wesentlich verschieden sind. Ungleichheiten der Person und der Familie mögen Verschiedenheiten in der Uebung privater Tugenden, in Privatrechten und Privatpflichten mit sich bringen; den Unterschied in der Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit zu begründen, welcher zwischen Herrschern und Unterthanen besteht, vermögen sie allein nie und nimmer. Der oben dargelegte wesentliche Unterschied zwischen Privatwohlfahrt und öffentlicher Wohlfahrt, zwischen den Kreisen des persönlichen, häuslichen und staatlichen Lebens, zwischen den Tugenden des persönlichen Privatverkehrs (z. B. Nächstenliebe, ausgleichende Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit u. s. w.), der Gatten, Eltern, Kinder und Diener (d. h. Jener, welche das eigenthümliche Band der Familie ausmachen) einerseits und der legalen Gerechtigkeit andererseits, ist die eigentliche und Hauptgrundlage der Theorie vom mittelbar göttlichen Rechte der Herrscher. Aus diesem wesentlichen Unterschiede folgt mit Evidenz die Nichtigkeit vieler Argumente, welche in neuester Zeit angewendet wurden, um

zu beweisen, dass die staatliche Auctorität bestimmten Personen unmittelbar natürlich sei. Die väterliche Gewalt eines Patriarchen und besondere Befähigung zur Regierung wurden mit Haller als Rechtstitel der staatlichen Gewalt, unabhängig von jeder Beistimmung der Menschen hingestellt, und man verwechselte hiebei die erwähnten wesentlich verschiedenen Lebenskreise, Rechte und Pflichten. Man beging überdies die Unvorsichtigkeit, unter den Eigenschaften, welche das unmittelbar natürliche Herrscherrecht begründen sollen, auch solche aufzuzählen, welche nicht angeboren sind, sondern ganz oder theilweise durch vielfache Thätigkeit erworben werden, wie Reichthum, besonders Grundbesitz, Ansehen, Macht, Klugheit, Geschicklichkeit, der Sieg im gerechten Kriege, das Recht des Herrn über eine zahlreiche Dienerschaft, über Miethparteien und Pächter. Wie sollen Eigenschaften und Rechte, die nicht unmittelbar natürlich sind, einen Rechtstitel einer unmittelbar natürlichen Staatsgewalt ausmachen? Was unmittelbar natürlich ist, ergibt sich ganz unmittelbar aus der Natur, was hingegen nur durch menschliche Thätigkeit erworben wird, hat eben diese Thätigkeit zur nächsten Quelle, kann also nur mittelbar natürlich sein. Beruhte also der Besitz der staatlichen Auctorität, wie Haller, Taparelli und Andere irrthümlich behaupten, in vielen Fällen wirklich auf den erwähnten individuellen Eigenschaften und privaten Verhältnissen, so wäre dennoch die Staatsgewalt nicht ein unmittelbar, sondern nur ein mittelbar natürliches Recht.

Die alte Lehre vom mittelbar göttlichen Recht beruht also keineswegs, wie man behauptete, auf einer Verkennung der Ungleichheit der Menschen in der wirklichen Welt, noch auf einer Verwechselung der abstracten Ordnung, in der allein die Menschen gleich seien, mit der concreten Wirklichkeit; sondern sie beruht auf der klaren und richtigen Erkenntniss, dass alle concrete, sowohl natürliche als erworbene Verschiedenheit der Menschen in den privaten Lebenskreisen der einzelnen Person und der Familie unmöglich allein genügen kann, um in der ganz wesentlich verschiedenen und höheren staatlichen Sphäre des öffentlichen Lebens die Staatsgewalt zu begründen und deren Besitz zu einem unmittelbar natürlichen zu machen. Hervorragende Eigenschaften sind nur geeignet, die Aufmerksamkeit der Menschen zu erregen und dieselben zur Verleihung des Herrscherrechtes geneigt zu machen.

Vergebens beruft man sich in unsern Tagen auf ein „Naturgesetz“, nach welchem die Staatsgewalt jener Person stets unmittelbar

von Gott gegeben sei, die von den Menschen gewählt oder bezeichnet worden, so dass diese Bezeichnung der Person nicht die nächste Ursache der Verleihung der Auctorität, sondern bloss eine nothwendige Bedingung derselben sei (mera conditio sine qua non). Niemand ist im Stande, ein so eigenthümliches und merkwürdiges „Naturgesetz" zu beweisen. Man scheint zu übersehen, dass ein jedes Naturgesetz sich auf die Natur gründe. Man ist auch nicht in der Lage, zu sagen, wessen Natur hier ein unmittelbares Eingreifen Gottes erheische. Im Gegentheile, es wäre dies gegen die natürliche Kraft der freien Willensäusserung des Menschen, auf juridisch-moralischem Gebiete Pflichten zu übernehmen und Rechte zu verleihen. Insbesondere streitet jenes vermeintliche Naturgesetz mit der Natur der freien Uebereinstimmung, welcher von allen Völkern aller Zeiten die Kraft zuerkannt wird, die Rechtsverhältnisse der Menschen zu verändern. Die Vertheidiger des unmittelbar natürlichen Herrscherrechtes müssen sich entweder zu einem juridischen Occasionalismus bekennen oder sind genöthigt, in unserer Frage ein juridisches Wunder zu vertheidigen.

Wenn sie jeder Willensthätigkeit, jedem Vertrage, jeder stillschweigenden Uebereinstimmung die Kraft absprechen, Pflichten und Rechte zu begründen und ihr nur die Rolle einer Bedingung und Gelegenheit zuweisen, bei welcher Gott unmittelbar in die Rechtsordnung als erste und zugleich als nächste Ursache eingreife, so vertheidigen sie einen juridischen Occasionalismus im Widerspruche mit der gesammten christlichen Philosophie der Vorzeit, mit der Theologie und der gewöhnlichen Lehre der Rechtsgelehrten. Ebenso behaupten ja die Occasionalisten (Malebranche, Geulincx), in der physischen Ordnung sei Gott die einzige und unmittelbare wirkende Ursache aller Veränderungen, sie sagen z. B., nicht das Feuer sei in Wirklichkeit die Ursache des Verbrennens des Holzes oder der Kohle, sondern es sei nur die Gelegenheit und Bedingung, unter welcher Gott selbst unmittelbar die brennbaren Stoffe zerstöre, die mit dem Feuer in Berührung kommen; nicht das Oel wirke lindernd und heilend auf die Wunden, sondern Gott selbst unmittelbar und allein bei Gelegenheit der Gegenwart des Oeles; alle Wirkungen, welche man dem Lichte, der Wärme, dem Magnetismus, der Electricität u. s. w. zuschreibe, seien Wirkungen Gottes allein. Ohne Zweifel werden wohl unsere geehrten Gegner weit entfernt sein, einem solchen Irrthume zu huldigen. Wenn sie aber dennoch

an dem unmittelbar göttlichen Rechte festhalten wollen, müssen sie sagen, der Act der Wahl und die freie Unterwerfung, durch welche einem Herrscher der politische Gehorsam unter seiner Leitung zur öffentlichen Wohlfahrt versprochen wird, bilde allein eine Ausnahme; die Uebernahme dieser Unterthanenpflichten, die zugleich Pflichten der legalen Gerechtigkeit sind, sei allein unfähig, ein entsprechendes Recht zu verleihen, also hier das Recht zu befehlen und überhaupt, Jene wirksam zur öffentlichen Wohlfahrt zu leiten, welche sich eben zu diesem Zwecke einer bestimmten Person unterworfen haben; in diesem Falle allein sei aller menschliche Wille kraftlos und nur Gelegenheit und Bedingung, unter welcher Gott selbst unmittelbar die Auctorität verleihe. Hiemit wird ein juridisches Wunder vertheidigt in ähnlicher Weise, wie jenes, von dem wir oben gesprochen haben, als wir von dem Ursprung der staatlichen Gesellschaft handelten. Wie Gott ausnahmsweise das Feuer hindern kann, seine natürliche Kraft zu bethätigen, durch welche es brennbare Stoffe verzehrt, in ähnlicher Weise würde Gott ausnahmsweise der freien Willensäusserung, z. B. des Siegers in gerechtem Kriege, der zur gerechten Strafe sich selbst zum Könige macht, oder der Unterwerfung des Volkes bei Wahl eines Fürsten die natürliche Kraft entziehen, das Herrscherrecht zu verleihen. Es liegt aber nicht der geringste Grund vor, ein solches Wunder vorauszusetzen.[1]) Die Scholastik, ja die gesammte christliche Vorzeit konnte es nicht entdecken. Potestatem principibus immediate coelitus infundi, dieses Wunder haben Fürsten erfunden und ehemals nur gallikanische und protestantische Schriftsteller (z. B. Ziegler, Böckler, Horn, Grasvinkenius) vertheidigt, wie Draghetto S. J. erwähnt, der hierüber folgendes Urtheil fällt: „Absurdum est ad miracula confugere et humanum factum arcere in re explicanda, quae nec virium huma-

[1]) Es gereicht uns zur besonderen Befriedigung, dass der um die katholische Wissenschaft hochverdiente Dr. Stöckl in der 6. Auflage seines geschätzten Lehrbuches mit Entschiedenheit für das mittelbar göttliche Recht eintritt und in der Hauptfrage, in diesem 4. Punkte vollkommen mit der Anschauung der Alten übereinstimmt. Er sagt unter Anderem (S. 402) von der Wahl und der Uebereinstimmung, die nur Bedingung wäre: „Das widerstreitet der Natur des Rechtstitels. Wir hätten hier einen ausserordentlichen Vorgang, der sich unter die natürlichen Gesetze der Rechtsverleihung nicht subsumiren lässt und der im ganzen Gebiete der Rechtserwerbung seines Gleichen nicht hätte. Einen solchen ausserordentlichen über die natürliche Ordnung hinausgehenden Vorgang anzunehmen, dafür liegt gar kein Grund vor."

narum modum excedit et cum naturali humanarum rerum ordine omnino consentit.“ [1])

Man sage nicht, die Menschen könnten deswegen die staatliche Auctorität nicht verleihen, weil sie dieselbe nicht besitzen, nach dem Axiome: Niemand gibt, was er nicht besitzt (nemo dat quod non habet). Wir sehen einstweilen davon ab, ob es Fälle geben konnte, in denen das Volk als staatliche Gesellschaft schon geeinigt war, bevor einzelne Personen ausschliesslich zur Regierung bestimmt waren; darüber wird der 5. Punkt handeln. In solchen Fällen würde das Volk gegeben haben, was es formell besessen. Aber wenn auch solche Fälle nie vorgekommen wären, würden die Menschen dennoch im Stande gewesen sein, die Auctorität durch einen Unterwerfungsact bestimmten Personen zu verleihen. Denn jenes Axiom ist nur richtig, wenn es im Sinne des Causalitätsprincipes verstanden wird: „Jede Wirkung verlangt eine proportionirte Ursache.“ Die Ursache muss daher die Vollkommenheit der Wirkung entweder formell oder virtuell enthalten. Jenes Axiom muss also lauten: Niemand gibt, was er weder formell noch virtuell besitzt, oder was er in keiner Weise in sich hat (nemo dat, quod nullo modo, nec formaliter nec virtualiter habet). Sonst hätte es nur auf die causae univocae Anwendung, d. h. auf solche, deren Natur nicht verschieden, sondern gleichartig ist mit der Natur der Wirkung, z. B. eine Bewegung, welche eine andere hervorbringt. Es gibt aber unzählige causae aequivocae d. h. solche, deren Natur von der Natur der Wirkung verschieden ist, z. B. Gott, als Schöpfer der Körperwelt, der Künstler als Ursache der Kunstwerke, die Sonne als Ursache unzähliger Wirkungen auf der Erde und andern Planeten. In diesen Ursachen ist die Vollkommenheit der Wirkung nicht formell, sondern nur virtuell, d. h. der Kraft nach und auch durch eine gewisse Aequivalenz vorhanden. Nach dieser evidenten und allgemein anerkannten Lehre der christlichen Philosophie ist es auch zum Hervorbringen rechtlicher Wirkungen nicht nöthig, dass man das Recht, welches man einem andern verleihen will, früher immer formell besitze; es genügt, dass man sich der Freiheit in bestimmter Rücksicht zu Gunsten eines andern beraube mit ausdrücklicher oder stillschweigender Uebernahme der Verpflichtung, sich in Zukunft dem Willen desselben zu unter-

[1]) Siehe die ganze Stelle in d. Phil. mor. pg. 612. nota: ed. 1. pg. 573. nota.

werfen. So z. B. im Dienstvertrage verleiht Jener, welcher den Willen kundgibt, einem Andern als Herrn zu dienen, diesem die Gewalt, ihm zu befehlen; der Diener ist evident die nächste Ursache der Auctorität seines Herrn, und doch ist er früher nicht nothwendig selbst Herr gewesen; er besass die Auctorität nicht formell in sich, aber sie war virtuell in ihm in seiner Freiheit und Fähigkeit, sich durch Unterwerfung zum Gehorsam zu verpflichten. Hier handelt es sich um ein Privatrecht und um eine Verpflichtung der ausgleichenden Gerechtigkeit, für das Privatwohl eines andern zu arbeiten. Es ist nun ganz unerfindlich, warum der menschliche Wille Vieler nicht ebensowohl fähig sein soll, sich der Freiheit im Hinblick auf das öffentliche Gemeinwohl zu berauben und durch Unterwerfung unter eine bestimmte Person (oder unter mehrere) dieser (oder diesen) das Recht der wirksamen Leitung zu diesem Ziele zu verleihen mit gleichzeitiger Aufsichnahme der Pflichten des Gehorsams und der legalen Gerechtigkeit, auch dann, wenn jene Vielen, die sich unterwerfen, vorher die staatliche Auctorität nicht formell als Träger derselben besessen haben. Mit Recht nennt daher der hl. Thomas die Regierungsgewalt (praelatio) ein menschliches Recht (jus humanum) in ähnlicher Weise, wie das Eigenthumsrecht und die Sklaverei nicht durch die Natur selbst, sondern durch die Menschen eingeführt seien.[1]) Anderswo sagt der hl. Lehrer, Gott habe bei dem hebräischen Volke die Einführung der höchsten Gewalt sich selbst vorbehalten, weil es unter einer besondern Leitung Gottes gestanden.[2]) Daraus folgt, dass sie bei andern Völkern nicht unmittelbar von Gott stamme.

---

[1]) S. Thomas in Summa 2. 2. q. 10. a. 10. c. docet. infideles posse praelationem habere supra fideles: „Considerandum. quod dominium et praelatio introducta sunt ex jure humano, distinctio autem fidelium et infidelium est ex jure divino. Jus autem divinum. quod est ex gratia, non tollit jus humanum. quod est ex naturali ratione; ideo distinctio fidelium et infidelium secundum se considerata non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles." Obwohl der hl. Thomas das jus humanum zunächst dem jus divinum positivum entgegensetzt, so deutet er doch klar an. dass er kein jus immediate naturale. sondern ein erworbenes (jus acquisitum) bezeichnen wolle, denn er spricht zugleich vom dominium und nennt dieses in demselben Sinne humanum. Nun ist aber das dominium proprietatis sowohl als das dominium in servos kein unmittelbar natürliches Recht nach den Worten des hl. Lehrers selbst (1. 2. q. 94. a. 5. ad 3.).: „Distinctio possessionum et servitus non sunt inducta a natura. sed per humanam rationem ad utilitatem vitae."

[2]) 1. 2. q. 105. a. 1: „Dicendum quod populus ille (hebraicus) sub speciali cura Dei regebatur, et ideo institutionem summi principatus sibi reservavit."

Hören wir auch, wie Stöckl (in der 6. Auflage seines Lehrbuches) dies treffend näher erklärt:

„Die auctoritative Gewalt über ein bürgerliches Gemeinwesen ist für denjenigen, der sie inne hat, stets ein erworbenes Recht. Es ist ganz unmöglich, selbe irgendwie als ein angebornes Recht zu betrachten. Ist sie aber ein erworbenes Recht, dann können für sie nur jene Principien massgebend sein, welche für die Rechtserwerbung überhaupt gelten. Es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, hier von diesen allgemeinen Rechtsprincipien abzugehen und für die Erwerbung dieses besonderen Rechtes — der staatlichen Gewalt — eigene Principien aufzustellen und für massgebend zu erachten. Nun ist aber gemäss diesen allgemeinen Principien die Erwerbung eines Rechtes von Seite eines Rechtssubjectes wesentlich dadurch bedingt, dass diesem ein legitimer Rechtstitel zur Seite steht, aus welchem sich der Erwerb des gedachten Rechtes gesetzlich ableitet. Der Grund hievon liegt in dem natürlichen Rechtsgesetze, in der natürlichen Rechtsordnung, welche den Erwerb eines Rechtes an den Rechtstitel knüpft und zugleich jenen Erwerb zur nothwendigen Folge oder Wirkung des Rechtstitels macht. Wer also ein Recht erwirbt, der erwirbt es durch den Rechtstitel in Kraft der natürlichen Rechtsordnung, die ihm das Recht durch den Rechtstitel zutheilt. Nun aber emanirt die natürliche Rechtsordnung aus Gott, ist von ihm gewollt und gesetzt. Folglich leitet sich doch der Erwerb jedes Rechts zuhöchst von Gott, von dem göttlichen Willen ab, sofern Gott es ist, der eine solche Ordnung festgesetzt hat. Und von diesem Gesichtspunkte aus kann und muss man sagen, dass jedes erworbene Recht zuhöchst auf göttlicher Verleihung beruhe. Aber dies ist wiederum nicht so zu verstehen, als ob diese Verleihung eine unmittelbare wäre. Der Rechtstitel ist nicht etwa bloss als die Bedingung oder Voraussetzung zu betrachten, auf welche sie das bezügliche Recht dem Rechtssubjecte von Gott unmittelbar verliehen würde, das findet durchaus nicht statt. Der Rechtstitel ist nicht die blosse Bedingung oder Voraussetzung, sondern die Ursache der Erwerbung des bezüglichen Rechtes. Wenn z. B. jemand durch Arbeit sich Eigenthum erwirbt, so wird Niemand sagen, dass die Arbeit bloss die Voraussetzung oder Bedingung wäre, auf welche hin Gott der gedachten Persönlichkeit dieses Eigenthum unmittelbar zutheilt. Nein, durch die Arbeit erarbeitet sich jeder selbst das Eigenthum. Die Verleihung eines erworbenen Rechtes von Seite Gottes an das erwerbende Subject ist somit stets nur als eine mittelbare zu denken."

Ganz mit Unrecht wurde der Scholastik in neuester Zeit vorgeworfen, sie habe das jus humanum zu eng gegriffen. Man könne das Recht der Könige ein jus humanum nennen, wenn es unmittelbar von Gott als Urheber der Natur einer bestimmten Person verliehen wäre, da ja ein consensus hominum, eine designatio personae per homines als conditio sine qua non vorhanden sei. Dieser Vorwurf verkennt den Eintheilungsgrund, der von den Alten mit Recht angewendet wurde. Es ist der Rechtstitel; ist dieser die Natur des

Menschen selbst oder die Natur einer Gesellschaft, so ist das Recht unmittelbar von Gott als Urheber der Natur oder ein unmittelbar natürliches Recht, wie z. B. das Recht zu leben, sich zu vervollkommnen, sich zu vertheidigen, die Auctorität des Gatten und des Vaters u. s. w.; ist hingegen der Titel eine menschliche Thätigkeit, z. B. die Erwerbung des Eigenthums durch Arbeit, Verträge verschiedener Art, die positive Gesetzgebung u. s. w., so ist das Recht nur mittelbar natürlich, unmittelbar menschlich, menschliche Einrichtung. Ein consensus, der nicht Ursache des Besitzes eines Rechts, sondern nur eine Bedingung ist, ist auch kein Rechtstitel und daher nicht genügend, um ein Recht ein menschliches zu nennen. So ist z. B. das Recht, das Leben gegen ungerechte Angriffe zu vertheidigen, ein angeborenes oder unmittelbar von Gott verliehenes, obwohl es einen Angriff zur Bedingung hat; Niemand wird es deshalb ein jus humanum oder acquisitum nennen wollen; denn es gründet sich unmittelbar auf die Natur. Es muss zwar in Bezug auf Ausdrücke in der Wissenschaft einige Freiheit gestattet werden; es ist jedoch nicht wünschenswerth, dass man an eingebürgerten und wohlbegründeten Namen und Eintheilungen ohne wichtigen Grund rüttele.

Von der Hauptfrage über das mittelbar göttliche Recht der Herrscher sind mehrere Nebenfragen zu unterscheiden, wenn sie auch mit jener in innigem Zusammenhange stehen.

5) Eine Nebenfrage, die man so gerne mit der Hauptfrage vermengt, ist jene, ob die Staatsgewalt bei der ersten Staatenbildung immer zuerst in der ganzen staatlichen Gesellschaft unmittelbar und formell geruht habe, bevor sie bestimmten Personen mit Festsetzung einer bestimmten Regierungsform verliehen wurde. Wir sagen, dies ist eine Nebenfrage; denn davon ist die Frage über das mittelbar natürlich-göttliche Recht nicht abhängig. Auch wenn das ganze Volk als staatliche Verbindung niemals unmittelbares Subject der Staatsgewalt gewesen wäre, müsste man entschieden festhalten, dass sie einzelnen Personen nicht unmittelbar natürlich ist, wie im 4. Punkte gezeigt wurde. Aus den Principien der christlichen Rechtsphilosophie folgt einzig und allein folgender Bedingungssatz: Wenn in einem Falle die staatliche Gesellschaft sich früher bildete, bevor man eine Regierungsform einsetzte und die Auctorität bestimmten Personen mit Ausschluss aller übrigen für immer verlieh, so war kein Grund vorhanden, warum einzelne Personen allein das Herrscherrecht besitzen sollten; somit war der

ganze staatliche Körper so lange unmittelbares Subject der Staatsgewalt, bis dieselbe nicht der leichteren Ausübung halber bestimmten Personen ausschliesslich verliehen wurde. In solchen Fällen wäre diese Verleihung eine formelle Uebertragung im strengen Sinne gewesen, während in den übrigen, wie besonders im patriarchalischen Staate, der sich aus einer einzigen Familie entwickelte, der ganze Staatskörper niemals unmittelbarer Träger der Auctorität gewesen ist und daher wohl von einer Verleihung (per consensum successive datum), nicht aber von einer formellen Uebertragung vom Volke als dem ursprünglichen unmittelbaren Subjecte auf einzelne Personen als die späteren unmittelbaren Träger der Gewalt (per consensum simultaneum) die Rede sein konnte. Die Anerkennung des Patriarchalstaates von Seite der christlichen Vorzeit ist ein klarer Beweis, dass die Lehre vom mittelbar göttlichen Rechte nicht in der Möglichkeit einer formellen Uebertragung vom Volke als dem ursprünglichen Träger der Auctorität auf einzelne Personen ihre eigentliche und Hauptgrundlage hat, sowie dass eine solche Uebertragung als Thatsache der Geschichte ganz und gar nicht nachgewiesen werden muss, um das mittelbar-göttliche Recht zu vertheidigen.

Kehren wir zu jenem Bedingungssatze zurück, welcher den 5. Punkt in der Lehre der Vorzeit ausmacht. Das Verständniss desselben ist allen Jenen unmöglich, die von dem ganz unbegründeten Vorurtheile ausgehen, die Auctorität in einer oder mehreren bestimmten Personen sei das einzige Band der Einheit und daher allein die Wesensform der staatlichen Gesellschaft; und es ist Allen wenigstens sehr erschwert, die sich mit der legalen Gerechtigkeit und ihrem Formalobject nicht vertraut gemacht haben. Zahlreiche Bücher über Moral- und Rechtsphilosophie von guter Richtung mit sonst scholastischen Theorien schweigen vollständig darüber und vermengen daher öffentliches und Privatrecht. Wenn auch im einen oder anderen Compendium der Name „justitia legalis" im Vorübergehen genannt wird, so findet doch im Staatsrecht die Lehre von diesem eigenthümlichen Bande der staatlichen Gesellschaft keine Verwerthung. Die legale Gerechtigkeit und ihr wesentlicher Unterschied von den übrigen socialen Tugenden gehört zu jenen vergessenen Bausteinen der christlichen Staatslehre, von denen wir in der Einleitung gesprochen haben.

Dieser 5. Punkt folgt nothwendig aus dem zweiten. Ist die staatliche Auctorität nothwendig und wesentlich mit dem Rechte der

ganzen staatlichen Gesellschaft gegeben, ihren Zweck anzustreben und die dazu nöthigen Mittel zu gebrauchen (dem Formalobjecte der justitia legalis), so muss die Staatsgewalt so wie dieses Recht, aus dem sie resultirt, nothwendig auf dem ganzen Staatskörper unmittelbar ruhen, falls man das Recht wirksam zu leiten nicht gleich im Beginne von jenen losgetrennt und einer oder mehreren Personen verliehen hat; mit anderen Worten: wenn die Uebereinstimmung in Bezug auf den Staatszweck nicht mit einem Unterwerfungsact unter bestimmte Herrscher verbunden wird, wie z. B. beim Patriarchenstaate. Man sagt dagegen, es liege hierin ein Widerspruch, dass die Auctorität im ganzen Staate als Gesellschaft unmittelbar ruhe und so auf Viele vertheilt sei. Wer dies behauptet, sagt dies entweder deshalb, weil überhaupt kein Recht von Vielen gemeinsam besessen werden könne oder weil dies mit der Natur der Auctorität als solcher streite. Beides ist haltlos und nichtig: ersteres, denn daraus würde folgen, dass nur physische Personen, niemals aber Gesellschaften, Corporationen und Staaten Rechtssubjecte seien, was mit der Ueberzeugung der Menschheit im Widerspruch ist und ganz willkürlich aufgestellt würde; dann würde es auch kein internationales Staatenrecht geben; kein Staat als Gesellschaft hätte dem andern gegenüber ein Recht zu existiren, sich zu vervollkommnen, Eigenthum zu erwerben; kein Vertheidigungsrecht durch Krieg u. s. w., denn die Subjecte dieser Rechte sind eben nicht die Herrscher allein, sondern die gesammten Staatskörper. Auch die andere Behauptung ist nichtig, dass es mit der Natur der Auctorität als solcher streite, in Vielen zu ruhen; denn es müsste behauptet werden, dass jede Polyarchie, jede Republik, jedes Parlament einen Widerspruch in sich enthalte; dieser müsste darin zu suchen sein, dass Niemand zugleich befehlen und gehorchen könne; aber dies ist sehr wohl möglich in verschiedener Rücksicht (sub diverso respectu). Ein Glied einer gesetzgebenden Körperschaft kann nicht für sich allein befehlen, sondern nur im Verein mit den übrigen Gliedern; dies hindert aber in keiner Weise, dass jeder für sich allein, also in anderer Rücksicht keine Auctorität besitze und daher den Gesetzen unterworfen sei. Es ist sehr einleuchtend, dass ein moralisches und juridisches Ganzes dem einzelnen Mitgliede gegenüber die der Auctorität eigene Superiorität besitzen könne[1]). Aber,

[1]) Der hl. Thomas war so weit entfernt, darin dass die staatliche Auctorität im Volke ruhe, einen Widerspruch oder eine unbegründete Fiction zu finden, dass

sagt man, damit dies möglich sei, müsste schon ein concretes Haupt an der Spitze des moralisch-juridischen Ganzen stehen, eine Auctorität ohne ein solches Haupt wäre eine Auctorität in der abstracten, nicht aber in der concreten Welt. Diese Einwendung beruht auf der Voraussetzung, dass jedes Recht, welches nicht in einer physischen Person ruht, ein abstractes sei; daraus würde aber folgen, dass alle Gesellschaften und Corporationen, dass alle Staaten abstracte Wesen seien und nicht existiren. Die Gesammtheit selbst ist, insofern sie die Auctorität besitzt und gemeinsam ausübt, das concrete Haupt; in anderer Beziehung aber ist sie der Körper, der in seinen Theilen den früher gemeinsam gefassten Beschlüssen folgen muss. Wir dürfen auch nicht vergessen, dass es sich um die ersten Anfänge des staatlichen Organismus handelt und wir daher nicht eine so vollkommene Analogie mit dem ausgebildeten menschlichen Organismus und dessen Haupte suchen dürfen, wie bei einem schon weiter ausgebildeten Staatskörper. Ueberhaupt können in philosophischen Fragen Phantasiebilder und Metaphern nicht entscheiden. Wir müssen die kalte Vernunft befragen und diese findet das Wesen der staatlichen Gesellschaft und der Staatsgewalt auch dort, wo noch keine bestimmte, bleibende Verfassung eingesetzt ist und die Beschlüsse für das einheitliche Streben noch mit gemeinsamer Abstimmung gefasst werden. Eine solche ist sehr wohl möglich, und unrichtig ist es, dass jede Ausübung der Auctorität von Seite eines solchen Gemeinwesens ganz unmöglich sei. Warum könnte nicht Einer in der Versammlung aufstehen und eine bestimmte Art der Abstimmung vorschlagen mit bestimmten Majoritäten und warum

---

er schrieb (1. 2. q. 90. a. 3.): „Ordinare aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis vel alicujus gerentis vicem multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet, quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus, cujus est proprius ille finis." Und q. 97. a. 3. ad 3. sagt er: „Multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus multitudinis ad aliquid observandum, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis; unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem vel legem a superiore potestate positam removendi; tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens obtinet vim legis, in quantum per eos toleratur, ad quos pertinet multitudini legem ponere."

sollten die Uebrigen einem solchen Vorschlage nicht beistimmen können? Warum sollte denn nicht auch später eine Regierungsform bestimmt und die Regierungsgewalt endgiltig verliehen werden können? Alle diese Acte wären offenbar Acte der Auctorität und insbesondere der Gesetzgebung per excellentiam, da ja die bleibenden Normen einer Verfassung Grundgesetze des Staates sind, denen jeder Einzelne sich später unterwerfen muss. Dies Eine muss zugegeben werden, dass es auf die Dauer nicht selten moralisch unmöglich, d. h. sehr schwer und hindernd wäre, so oft ein Beschluss für das öffentliche Wohl zu fassen ist, alle Bürger zu versammeln, und dies würde um so schwieriger sein, je grösser der Staat wäre und je mehr er sich entwickelte. Späterhin muss auch in grösseren Reichen eine physische Unmöglichkeit eintreten, welche bei den kleinen Anfängen noch nicht vorhanden ist. Warum sollten 300, 500 oder 1000 Familienväter, die ohnedies nahe bei einander wohnen, nicht wiederholt sich versammeln? Warum nicht zuweilen auch Tausende? Es ist also keineswegs undenkbar, dass Familien, die sich zum Streben nach gemeinsamer öffentlicher Wohlfahrt vereinigten, zuerst eine Zeit lang gemeinsam die Auctorität ausgeübt haben. Dieses erste Stadium der Entwicklung wäre keineswegs nutzlos; und die Auctorität wäre selbst dann nicht überflüssig gewesen, wenn sie nur zum Behufe der Uebertragung existirt hätte; ebenso wie das erste Kindesalter des Menschen eine nothwendige natürliche Entwickelungszeit ist, in der manche Kräfte im Kinde ruhen, ohne sich zu bethätigen. Sollte es deshalb unglaublich sein, dass Gott dem neugeborenen Kinde Verstand und freien Willen verliehen hat, weil diese geistigen Fähigkeiten Anfangs keine Thätigkeit entfalten können? Sollte Gott erst später der Seele des Kindes diese Vermögen eingiessen, wenn nach Entwicklung des Organes der inneren Sinne, welche den geistigen Fähigkeiten dienen, auch Acte geistiger Natur möglich geworden? Keineswegs, wird man sagen; Verstand und Wille sind ja natürliche, wesentliche Fähigkeiten der Seele; es wäre daher widernatürlich oder unnatürlich, die Seele ohne diese Vermögen zu schaffen, es handelt sich um eine natürliche Resultanz. Dieselbe Antwort geben wir aber Jenen, welche behaupten, es sei ungereimt, dass Gott vor der äusseren Organisation der Gesellschaft durch Entwicklung einer Regierungsform und besonderer Organe zur Regierung die Auctorität verleihe.

Noch einige andere Einwendungen können wir nicht unerwähnt lassen. Mehrere hervorragende Schriftsteller sagen:

„Die Uebertragung der Gewalt an den Souverain wird als ein Act der Gesellschaft betrachtet, den diese selbstständig setzt. Nun kann doch die Gesellschaft erst dann Princip einer bestimmten Thätigkeit sein, wenn sie einmal als solche existirt und dann: Unumquodque agit, secundum quod est actu. Aber so lange nicht ein Träger der Auctorität verschieden von den Gesellschaftsgliedern für sich genommen da ist, der die Gesellschaftsglieder zu einer moralischen Einheit, zu einem socialen Körper zusammenschliesst, existirt ja die Gesellschaft als solche nicht. Wie kann sie also zu einer Action zusammentreten, zur Action der Uebertragung der Gewalt an eine bestimmte Persönlichkeit! Es ist das um so weniger möglich, als die gedachte Uebertragung ein Vertrag sein soll, ein Vertrag aber stets zwei fertige Persönlichkeiten voraussetzt."

Der Untersatz dieses Syllogismus ist entschieden zu leugnen. Nicht die Auctorität in einer oder mehreren bestimmten Personen allein, welche als ausschliessliche Träger der Gewalt allen Uebrigen gegenüberstehen, ist das Princip der moralischen Einheit, sondern alle der staatlichen Gesellschaft eigenthümlichen Pflichten und Rechte, also auch die Auctorität, wenn sie im gesammten Volke ruht, welche, wie wir (im ersten und in diesem 4 Abschnitte n. 2) gezeigt haben, sich unmittelbar aus dem Rechte der staatlichen Gesellschaft, ihr Ziel zu erreichen (dem Formalobject der legalen Gerechtigkeit) von selbst ergibt, sind das einigende Band. Die Einwendung beruht auf einer gänzlichen Ignorirung der justitia legalis und daher auch auf der willkürlichen Annahme, dass bestimmte Träger der Auctorität allein die Wesensform des Staatskörpers ausmachen. Es ist ein Irrthum zu behaupten, dass Pflichten und andere von der Auctorität verschiedene Rechte kein einigendes Band seien. Schon vor der Uebertragung der Auctorität können viele Menschen durch Uebereinstimmung (consensus) eine moralische und juridische Person bilden und sind daher auch als solche geeignet, mit den erwählten Regierungspersonen einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag abzuschliessen. Wer immer sich vertraut gemacht hat mit der Lehre von der Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit, deren Grundlage beim ersten Ursprung der Staaten die Uebereinstimmung (consensus) ist, die öffentliche Wohlfahrt anzustreben, kann diese Einwendung nicht stichhaltig finden. (Siehe den 2. Abschnitt).

Ferner wird eingewendet: „Die Auctorität soll derart unmittelbar von Gott der Gesellschaft übertragen sein, dass sie dieser als jus innatum innewohnt. Aber ein jus innatum ist absolut unveräusserlich. Man kann bei manchen dieser angeborenen Rechte auf die Ausübung verzichten; das Recht selbst aber ist und bleibt unveräusserlich."

Hierauf ist zu antworten, dass die Auctorität nur in dem Sinne der Gesellschaft wesentlich ist, dass sie in der Gesellschaft existiren muss als vorzüglicher Theil der inneren Form; dies haben wir im zweiten Punkte gesehen; sie ist aber nicht in solcher Weise angeboren, dass alle Glieder zusammengenommen den unmittelbaren Träger der Staatsgewalt bilden müssen. Es liegt hier eine Verwechselung des zweiten Punktes mit dem fünften vor. Nur in dem Falle, dass die Auctorität noch durch keine positive Einrichtung bestimmten Personen ausschliesslich verliehen ist, muss sie in der Gesammtheit Aller unmittelbar ruhen. Hiermit ist die Schwierigkeit gelöst. Den Untersatz können wir daher übergehen, obwohl wir die Ansicht festhalten, dass man nicht nur dem Gebrauche aller angeborenen Rechte, sondern auch diesen Rechten selbst giltig entsagen könne, wenn auch nicht immer in erlaubter Weise. (Philos. mor. pg. 325. sq.; ed. 1. pg. 297. sq.).

„Nimmt man zu alledem, dass in der Geschichte von einem solchen Uebertragungsvertrage nicht die geringste Spur sich zeigt, so wenig wie von dem Hobbes-Rousseau'schen Gesellschaftsvertrage, dann wird man zugeben müssen, dass die Schwierigkeiten, die dieser Doctrin entgegenstehen, so gross seien, dass sie kaum in befriedigender Weise gelöst werden können."

Hierauf sei zuerst die Bemerkung gestattet, dass der Vergleich mit dem Socialcontracte, welchen Hobbes und Rousseau fingirten, nicht zutreffend ist. Dieser wäre ein feierlicher Vertrag des ganzen Menschengeschlechtes gewesen, welcher wegen des bedeutenden Aufsehens und der grossartigen Umwälzung im Zustande und in der Lebensweise des bisher unsocialen Menschengeschlechtes, die er nach Rousseau bewirkt hätte, unauslöschlich im Andenken desselben geblieben wäre. Ein Schweigen der Geschichte wäre daher unmöglich, wenn er wirklich stattgefunden hätte. Wir sehen hiebei ab von der Naturwidrigkeit und Ungereimtheit eines Contractes, der einem natürlich unsocialen Zustand ein Ende machen und zugleich die letzte Grundlage oder höchste Quelle aller wahren Sittlichkeit und alles Rechtes sein soll. Wenn es sich hingegen um die einzelnen Phasen der Entwickelung einzelner Staatswesen handelt, die unter Umständen selbstverständlich sind oder doch nicht unnatürlich, so darf man nicht erwarten, dass die Geschichte sie im Einzelnen aufzählen wird. In solchen Fällen ist wohl die Entstehung des Staates im Ganzen, besonders eines umfangreichen, welcher in die Geschicke der Nachbarvölker mächtig eingreift oder sonst Ungewöhnliches leistet, ein Gegenstand der Tradition oder der schriftlichen Aufzeichnung,

nicht aber die Reihenfolge aller menschlichen Thätigkeiten, welche zur Entfaltung im Beginne angewendet wurden. Dazu gehört nun eine Uebereinstimmung in Bezug auf die gemeinsam zu erreichende öffentliche Wohlfahrt vieler Familien in einem Territorium, mit der entweder die Verleihung der Regierungsgewalt an eine bestimmte Person durch Unterwerfung zugleich von Anfang an verbunden sein oder erst später erfolgen konnte. Dass letzterer Fall auf den zahllosen Wanderungen der Völker niemals vorgekommen sein sollte, ist wohl unwahrscheinlich; wie oft er aber stattgefunden habe, dies kann freilich Niemand bestimmen.

Cardinal Hergenröther sagt hierüber (Kath. Kirche u. christl. Staat S. 470 f.): „Gegen diese Theorie wird von gewichtiger Seite eingewendet, dass es eine rein willkürliche, für keine Zeit nachweisbare Fiction sei, die Gewalt von Gott unmittelbar in das Volk zu legen (Walter, Naturrecht S. 227). Indessen lässt sich doch sagen, dass für die älteste Zeit der Menschheit diese Fiction doch nicht so ganz willkürlich sei. . . Denken wir uns eine beträchtliche Anzahl ganz gleicher und von einander unabhängiger Familien durch einen Sturm auf eine ganz verlassene Insel verschlagen, bei zertrümmertem Fahrzeug, ohne Hoffnung, das verlassene oder das gesuchte Land wieder zu gewinnen, von der Gemeinschaft mit andern Menschen gänzlich abgeschnitten. Sicher können diese Familien nicht ohne eine Regierung auf der Insel leben, es hat aber keine einen Anspruch auf Herrschaft, auch kein Einzelner als solcher. Sicher haben sie aber das Recht zur Einsetzung einer ihnen nothwendig und passend scheinenden Regierung. Auf dieser durch die Familienväter oder sonst repräsentirten Menge ruht also das Recht der bürgerlichen Gewalt, sowie die Befugniss, je nach Befund sie Einem oder Mehreren zu übertragen. Schwerlich wird man der Lehre Bellarmins bezüglich dieses Punktes etwas Stichhaltiges entgegnen können."

Sollte sich Aehnliches niemals auch auf den grossen Continenten, auch ohne Nöthigung das Land nicht zu verlassen, auf den zahllosen Wanderungen der Völker ereignet haben? — Der gelehrte Geschichtsforscher und Cardinal fährt fort:

„Aehnlich verhält es sich beim Aussterben eines Regierungsgeschlechtes, bei völlig rechtlicher und factischer Erledigung eines Thrones, wo keine sonstige Vorsorge getroffen ist, keine speciell Berechtigten sich vorfinden. — Es ist die concrete Schwierigkeit eben das Dunkel, das über der ersten Staatenbildung schwebt. Der Ursprung der Staatsformen geht wie der Ursprung der Staaten überall in die Nacht der Zeiten zurück, wir kennen nur ihre Entwicklungen und ihre Veränderungen (Walter S. 220.) Es mögen viele Regierungen durch Usurpation entstanden sein; wo aber dieselbe Consistenz und die Anerkennung der Mehrheit des Volkes erlangt haben, sind sie legitim (das S. 222.) Es giebt unzweifelhaft Fälle (so schliesst der Cardinal), in denen eine Uebertragung der Auctorität durch das Volk und

die Zustimmung desselben ein Rechtstitel für den Besitz der Gewalt durch den Fürsten ist."

Ein Rechtstitel ist aber nicht nur Bedingung, sondern Ursache des Besitzes eines Rechtes; also bekennt sich Cardinal Hergenröther hiemit in Bezug auf solche Fälle zur Ansicht der Alten.

Uebrigens, wie schon gesagt wurde, wenn auch niemals in Wirklichkeit solche Fälle vorgekommen wären, würde dadurch jener Bedingungssatz in seiner Wahrheit nicht beeinträchtigt, den wir hier als 5. Punkt und als Beantwortung einer Nebenfrage besprochen haben.

6) Eine zweite Nebenfrage bezieht sich auf die Rechtstitel, auf welche sich der Besitz der Auctorität stützt. Suarez stellt ganz im Einklang mit den scholastischen Principien mehrere auf: die Uebereinstimmung (consensus aut successive datus aut simultaneus, explicitus aut tacitus), durch die ein Wahlreich oder auch ein Erbreich eingeführt werden kann; der Wille des Siegers im gerechten Kriege, wenn die politische Unterwerfung als Strafe in Proportion steht mit dem socialen Verbrechen und zwar unabhängig von der Beistimmung der Besiegten; endlich die Verjährung (praescriptio), durch welche die Nachfolger eines Usurpators nach langer Zeit mit stillschweigender Beistimmung des Volkes rechtmässige Fürsten werden können, wenn sie bona fide im Besitze des Thrones sich befinden.

Hiemit haben wir den Kern der Lehre vom mittelbar göttlichen Rechte dargelegt. Zum Schlusse dieses Abschnittes wollen wir noch die Entstellungen dieser Lehre kurz anführen, welche durch Missverständnisse weite Verbreitung gefunden haben:

1. Es ist unrichtig, dass die Lehre vom mittelbar göttlichen Recht irgend eine Verwandtschaft mit der Lehre Rousseau's besitze.

2. Es ist eine Entstellung der Wahrheit, dass diese Lehre nur eine Ansicht von Bellarmin und Suarez, oder nur von einem Theile der Scholastiker gewesen sei.

3. Es ist unrichtig, dass die einzige oder die Hauptgrundlage dieser Lehre die Voraussetzung bilde, die staatliche Auctorität habe ursprünglich immer im ganzen Volke geruht. Eine Anzahl von Theologen, welche nur vorübergehend und daher unvollständig von dieser Frage handeln, hat freilich zu diesem Missverständnisse Anlass gegeben. Aber man hat darauf vergessen, dass man, um eine verbreitete Lehre richtig zu beurtheilen, sie vorzüglich in solchen

Auctoren studiren muss, von denen sie vollständiger und genauer dargelegt wird. Ein solcher ist nun, wenn es sich um den Ursprung der Staatsgewalt handelt, vor Allen Suarez. Es wäre zu erwarten, dass man also diesen berühmten Theologen auf das Genaueste durchforschen würde. Dennoch geschieht dies meistens nicht. Man übersieht jene wichtige Stelle, in welcher der „Doctor eximius" vom Patriarchalstaate spricht und von einem „consensus successive datus", durch den in vielen Fällen zu gleicher Zeit die staatliche Gesellschaft entstanden und dem Patriarchen die königliche Gewalt verliehen worden sei. In diesen nach Suarez wahrscheinlich zahlreichen Fällen[1]) konnte die Staatsgewalt niemals formell früher im Volke sein und daher auch keine formelle Uebertragung im engeren Sinne stattfinden. Es sind also alle jene Darstellungen der alten Lehre falsch, in denen behauptet wird, nach den Alten habe die Auctorität ursprünglich „immer" im ganzen Volke geruht, auch Suarez sei dieser Ansicht und dies sei die Grundlage der ganzen Lehre vom mittelbar göttlichen Rechte. Um dieser beinahe schon traditionellen Entstellung wirksamer entgegenzutreten, wollen wir im nächsten Abschnitte eingehend über den Patriarchalstaat und dessen Anerkennung von Seite der Scholastik handeln.

4. Es ist ein Missverständniss, wenn man behauptet, nach den Alten sei der einzige Rechtstitel der Staatsgewalt die Uebereinstimmung (consensus) der Menschen. Man verwechselt die Frage über den Ursprung der staatlichen Gesellschaft mit jenem der Staatsgewalt. Wie wir oben (im 2. Abschnitte) gesehen haben, ist zur ersten Herstellung der Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit eine ausdrückliche oder stillschweigende Beistimmung erforderlich und daher auch zum ersten Ursprunge der staatlichen Vereinigung immer nothwendig. Wenn aber ein Staat schon gebildet ist und es sich nur um die Person des Herrschers handelt, so ist wohl die Beistimmung bei gewöhnlichen Vorgängen der Rechtstitel. Dennoch lehrt Suarez ausdrücklich, dass ein Sieger im gerechten Kriege unter Umständen einem besiegten Volke, welches die staatliche Einigung schon früher besass, ohne Beistimmung desselben die Pflicht der politischen Unterwerfung auferlegen und dadurch sich selbst das Herrscherrecht verleihen kann. Wenn Suarez hier von

[1]) Cf. Suarez, Defensio fidei l. 3. c. 2. n. 19. In d. Phil. mor. wird hierauf besonders aufmerksam gemacht, bisher wie es scheint, ohne vielen Erfolg: pg. 598. 628. 635. ed. 1. pg. 560. 587. 596.

einem „quasi contractus“ spricht, so deutet er eben durch das „quasi“ an, dass es sich hier nicht um einen eigentlichen, wirklichen consensus handelt, und die beigefügte Erklärung hebt jeden Zweifel. Er erklärt ausdrücklich, er wolle durch diesen (vielleicht minder empfehlenswerthen) Ausdruck nur sagen, dass, wenn ein Sieger sich zum König über die Besiegten in gerechter Weise einsetze, die Wirkung dieselbe sei, wie in den Fällen eines consensus. Ausserdem wird von Suarez die Verjährung (praescriptio) als Rechtstitel anerkannt. Zu dieser ist aber selbstverständlich eine Uebereinstimmung des Volkes allein nicht genügend [1]).

5. Ein anderes Missverständniss bezieht sich auf die Uebereinstimmung (den consensus) selbst. Man hat dieselbe mit der Wahl einer einzigen Person verwechselt und gesagt, die Lehre der Alten eigne sich daher nur für Wahlreiche, nicht für Erbreiche. Aber Suarez, der zuverlässigste Erklärer der alten Lehre, lässt darüber keinen Zweifel, indem er ausdrücklich sagt, dass auch eine bestimmte Erbfolge durch Uebereinstimmung festgesetzt werden könne [2]).

Die erste Bedingung zu einer Verständigung über den Ursprung der Staatsgewalt ist wohl, dass man in Zukunft die eben dargelegten Entstellungen und Missverständnisse zu vermeiden suche; dann erst wird eine wissenschaftliche Erörterung dieser Frage mit Erfolg gekrönt sein. Da aber Missverständnissen oft durch minder passende Namen und Ausdrücke Vorschub geleistet wird, so sei noch der Wunsch ausgedrückt, es möge der Name „Uebertragungstheorie“ vermieden werden. Er ist ganz geeignet, die unter 3 und 4 angeführten falschen Auffassungen zu nähren. Man sage vielmehr „die Lehre vom mittelbar göttlichen Recht“. Denn in allen Fällen, auch dann, wenn ein Sieger sich in gerechter Weise selbst zum Herrscher macht, ist die Gewalt nur mittelbar von Gott. Der Ausdruck „mittelbar göttliches Recht“ ist daher für alle Fälle bezeichnend und hebt den eigentlichen Controverspunkt unserer Tage am klarsten hervor. Der Name „Uebertragungstheorie“ hingegen ist geeignet, den Hauptpunkt der Streitfrage zu verdunkeln und die falsche Vorstellung zu erregen, als wenn nach den Alten kein anderer Rechtstitel als eine translatio stricte dicta im Gegensatz zur collatio auctoritatis zulässig sei und in jedem Falle ein consensus erfordert werde.

---

[1]) Philos. mor. pg. 600; ed. 1. pg. 561.; ubi verba Suarii afferuntur.

[2]) Suarez Def. fide l. 3. c. 2. n. 19.; cf. etiam de legibus l. 3. c. 4. n. 2. sqq.

Wir glauben zum Schlusse dieses Abschnittes noch die Hoffnung aussprechen zu dürfen, dass es den geehrten Mitarbeitern des „Staatslexikons der Görres-Gesellschaft“ gelingen werde, nicht nur den dargelegten Entstellungen und Missverständnissen, die sich in weiten Kreisen einzubürgern drohen, ein Ende zu bereiten, sondern auch die einzig richtige Lehre der gesammten christlichen Vorzeit wieder zu Ehren zu bringen. Nur dann wird uns das verdienstvolle Unternehmen der Vertreter der katholischen Wissenschaft ein harmonisches Bild der christlichen Staatslehre zu bieten im Stande sein, welches mit den allgemeinen Principien der christlichen Rechtsphilosophie in schönem Einklange sich befindet.

(Fortsetzung folgt.)

Die Anfangsentwickelung der geistigen Cultur des Menschen.

Von Dr. G. Gruppe.

III. Die Religion.[1])

Die Religion eines Volkes erschliesst uns sein innerstes Fühlen und Denken. Die religiösen Anschauungen und Gefühle gehen am tiefsten, sie bilden den geheimnissvollen Hintergrund des menschlichen Wesens, ganz entsprechend dem objectiven Verhältniss Gottes oder der Götter, welche Grund und Wesen der Dinge erklären sollen. Die religiösen Ideen offenbaren uns die Tiefe und Höhe des Geisteslebens und geben die vorzügliche Richtung der Strebungen, Wünsche und Stimmungen eines Volkes an, ob sie mehr ruhig und friedlich oder stürmisch und kriegerisch, weich oder hart, niedrig oder erhaben, sinnlich oder geistig sind.

A. Der Ausgangspunkt: Die historischen Thatsachen

1. Der Polytheismus.

Wenn wir im Folgenden an die Aufgaben gehen, Ursprung und Wachsthum der Religion zu verfolgen, so erhebt sich zunächst die Frage nach einem festen Ausgangspunkt der Untersuchung. Es liegt nun allerdings nahe, historisch bis auf die entlegensten Zeiten der Religionsgeschichte zurückzugehen. Allein die ältesten Denkmale des Denkens und Schaffens der Völker stammen aus verhältnissmässig später Zeit und die Gestalt des religiösen Denkens, die uns

[1]) Über die Entwickelung der Sprache und Litteratur s. Philosophisches Jahrbuch. Bd. I. S. 297 ff. 1888.

in den ältesten Schriftdenkmalen entgegentritt, kann nicht ursprünglich sein, soviel ist gewiss. Der Polytheismus, der uns hier begegnet, der Glaube an eine Göttervielheit und zwar an Götter, welche losgelöst von allen natürlichen realen Grundlagen des kosmischen, psychischen oder theologischen Seins in abstracter Höhe, in der freien Sphäre der geistigen Intuition schweben, ein solcher Glaube kann nie den Anfang der Religion bedeuten, da er aus sich nicht verständlich ist. Wo sind nun aber die Voraussetzungen desselben zu suchen? Diese wären leicht durch philosophische Construction gewinnbar, wenn es ausreichen würde, die vorhandenen Göttergestalten vermittelst der Etymologie ihres Namens, ihres Charakters und ihrer Bedeutung entweder an die Natur oder seelische Erscheinungen anzuknüpfen. Allein damit ist die Hauptfrage, wie der Mensch zur Naturverehrung und von da zum Polytheismus gelangt, noch nicht gelöst. Gewiss herrschte in dieser Entwicklung nicht reine Willkür. Die Naturverehrung war zwar ein Wahn, aber kein Wahn ist ohne einen Kern von Wahrheit, der sich entweder immer mehr verlor oder erst allmählich herausschälte aus der phantastischen Umhüllung. Nun finden sich in jeder polytheistischen Religion auch verschiedenartige andere Elemente, welche Beziehungen zu einfacheren Thatsachen vermitteln und für eine Erklärung eine Brücke zu bieten scheinen. Es sind dies einerseits die idololatrischen und andererseits die monotheistischen Spuren religiösen Glaubens.

2. Die Idololatrie.

Im engeren Sinne bedeutet die Idololatrie die Verehrung von Sinnbildern des Göttlichen, also von Götterstatuen, Hermen (Teraphim) u. s. w. Einen solchen Cultus finden wir in allen Religionen, die uns hier beschäftigen. Dazu kommt eine ausgedehnte Verehrung von Naturgegenständen, Steinen, Bäumen und Thieren, von Flüssen, Wäldern und Bergen, der Sonne, des Mondes u. s. w. Diese historischen Thatsachen erhielten nun eine ganz unerwartete Beleuchtung durch die Entdeckung von Völkerschaften, deren ganze Religion in solchen Culten zu bestehen schien. Und zwar glaubte man bei diesen zu bemerken, dass sie zwischen dem Naturgegenstand und dem Geist, der darin hause, kaum oder gar nicht unterschieden und dass beides in derselben Vorstellung des Fetisch zusammenfliesse. Da nun einmal der Polytheismus, ja auch der Theismus in seiner nähern Form als Wahn galt, so schien es keine Erniedrigung für

den Menschen, wenn man seine religiöse Entwickelung an die Verehrung der nächstliegenden greifbaren Dinge anknüpfte. Das menschliche Bewusstsein mochte sich dann für seine Demüthigung damit trösten, dass sich der Mensch von dem dumpfen, trüben zu einem lichteren Wahne erhob.

Allein es waren doch nur einzelne Erscheinungen, welche diese Ansicht beachtete. Neben ihnen stehen nämlich bei den alten Culturvölkern, die doch zunächst massgebend sind, höhere und reinere, monotheistische Momente, die man nicht unbeachtet lassen konnte.

3. Der Monotheismus und Henotheismus [1]).

In allen Religionen finden sich monotheistische Elemente in grosser Anzahl und es kann sich nur darum handeln, ob sie Reste vergangener Anschauungen oder Keime aufblühender Speculation sind.

a. Selbst wo die Fülle der phantastischen Göttergestalten Auge und Gesichtskreis ausschliesslich füllt, ist es oft, als ob die Einheit des Gottesgedankens den feststehenden und umfassenden Hintergrund bilden würde, auf dem sich der Reichthum der göttlichen Wesen ausbreitet; es ist dieselbe Atmosphäre göttlichen Lebens, welche den breiten Götterhimmel umgibt und durchdringt. In dem Fatum der Alten gewinnt diese Thatsache einen lebendigen Ausdruck. Im germanischen Götterhimmel sind die Götter vergänglich, aber es bleibt der feste Boden, auf dem sie sich bewegen, und er bringt neue Göttergenerationen hervor. Happel gibt dieser Thatsache eine subjective Wendung, wenn er betont, dass das religiöse Bewusstsein, welches diesen Wechsel erfasst und in einer bestimmten Reihe von Göttern nicht aufgeht, unerschöpflich und tiefer sei, als der Schein es vermuthen liesse.

b. Noch deutlicher und entschiedener gelangt das auf Monotheismus angelegte und abzielende Bewusstsein zum Ausdruck in jenen hervorragenden Göttergestalten, wie Amun-Ra, Osiris, Schang-ti, Dyaus (Zeus, Zio), Zeus-Jupiter [2]), Odin u. s. w. Allerdings schliessen diese Hauptgötter Nebengötter nicht aus und es ist daher kein Monotheismus, sondern wenn man will Henotheismus, was hier vorliegt. Sie sind die obersten Götter, denen die andern gleichsam

[1]) Vergl. Schanz. Apologie II § 2 4. Gutberlet, Apologetik I S. 68 ff.

[2]) „Der Vater der Götter und Menschen."

wie Engel dienen. Nun können auch leicht diese Nebengötter sich dem Verehrer und Beter zu unbeschränkten Grössen erweitern und erheben. Es kommt daher in manchen Hymnen allerwärts vor dass der Gott, an den er sich gerade wendet und der ihm augenblicklich das höchste Wesen darstellt, in Ausdrücken gepriesen wird, die nur auf den Schöpfer und Herrn des Alls passen.

In Aegypten tritt uns in ältester Zeit Nutar (die Macht) entgegen. Nutar ist Schöpfer des Himmels und der Erde, der Götter und Menschen, er ist durch sich und ewig und erhört die Gebete der Menschen. In einem Gesange an Amun-Ra heisst es, er sei „der Eine in seinen Werken, einzig unter den Göttern, der schöne Stier im Kreise der Götter, das Haupt aller Götter, der Herr des Glaubens, der Vater der Götter, Schöpfer der Menschen und Schöpfer der Thiere, Herr alles Lebens, der Schöpfer der Fruchtbäume und Kräuter, Ernährer des Viehs, welchem die Götter Ehre geben, Erschaffer der Dinge oben und unten, Erleuchter der Erde, der im Himmel in Frieden thront, König-Ra, Herr und Schöpfer der ganzen Erde — an dessen Güte sich alle Götter erfreuen, gekrönt im Flammenhause, dessen Geruch die Götter lieben, wenn er von Arabien herkommt.“[1]). Verwandt, ja beinahe identisch mit Amun ist Osiris (Sonnengott) „der Sohn Gottes, der Erstgeborene der Himmlischen und Erzeuger der Zeit, der Erwecker und Beleuchter des Lebens, Bereiter der Speisen und Fürst der Verstorbenen.“ Von Neith, der Mutter Erde heisst es im Saistempel, sie sei Alles, was war, ist und sein wird. Auch Thot (Hermes) wird als höchster Gott gepriesen.

Besonders häufig ist in den indischen Religionsbüchern die Erscheinung, dass der Sänger einen Gott, den er gerade im Auge hat, als höchsten preist. Bald erscheint als solcher Dyaus, Varuna und Mitra, bald Indra und Soma, bald Agni (Feuer), Savitar und Visvakarman (die Sonne als belebend und Alles schaffend). Indessen hat man mit Erfolg versucht, in die Verwirrung dadurch eine Ordnung zu bringen, dass man die Verehrung des einen und andern Hauptgottes verschiedenen Zeiten zutheilte. Dafür sprach besonders der Umstand, dass gewisse Hauptgötter um ihren Rang oder um Alleinberechtigung im religiösen Bewusstsein ringen. Wir lassen einige Proben folgen:

Ein Hymnus an Varuna, von dem es heisst, dass in ihm und durch ihn Alles sei, beginnt: „Der Sonne machte Varuna die Pfade, die fluthenden Gewässer strömen vorwärts. Den Tagen schuf er ihre weiten Bahnen und lenkt sie, wie ein Renner seine Stuten. Sein Odem ist der Wind, die Luft durchrauschend, wie durch ein Ried das wilde Thier sich Bahn bricht. Was weite Erd' und hoher Himmel fassen, das Alles ist dein liebes Reich, Varuna.“

[1]) Amun-Ra erscheint hier als Sonne, die in Arabien aufsteigt. Das Gedicht findet sich bei Birch, Records of the Past. II. v.

(7. 87). „Dies All gehört dem weisen Fürsten, Aditja, mög' mächtig alle Wesen er beherrschen." — „Lass, Herr, uns stets in deinem Schutze weilen, du reich an Helden, weit und breit gebietend, und all ihr unbesiegten Heldensöhne der Aditi, nehmt hin uns als Genossen!" Im Rangstreit Varuna's und Indra's sagt jener, seinem „Willen fügen sich die Götter, mit seinen Leibern sei das Volk ihm eigen und er habe Alles erschaffen." Indra aber, er sei es, der den Streit errege und den Sieg erringe, er könne Alles. „Götterkräfte selber, sie wehren sich nicht dem ungezwungenen Helden. Wenn Tränke mich berauschen und die Lieder, so bebt der unbegrenzte Raum der Höhe." Im Bewusstsein des Sängers streiten die beiden Göttergestalten um die Alleinberechtigung. Varuna wird denn auch von Indra in dem religiösen Bewusstsein aus seiner erhabenen Stellung verdrängt, ein Beweis, dass sie noch erhaben und einzigartig genug sind, nicht neben einander stehen bleiben zu können. Von Indra, der als Sohn des dem Varuna wesensverwandten Dyaus und der Erde gilt, rühmt ein Hymnus: „Gross bist du Indra, gern hat dir die Erde, gern auch der Himmel zuerkannt die Herrschaft; du schlugst mit Macht den Vritra und befreitest die Ströme, die der böse Wurm verschlungen." — „Dein Vater Dyaus galt einst als Heldenvater, der beste Meister war's, der dich gezimmert, dich hoch am Himmel, donnernd, Blitze schleudernd, und, wie die Erde nie vom Platze weichend." Wie Varuna wird auch Dyaus und Prithivi, der Himmelsgott und die Erdgötter von Indra verdrängt: „Die Götter wurden fortgeschickt, wie (zusammengeschrumpfte) alte Männer; du, o Indra, wurdest Allherrscher."

c. Nirgends ist so deutlich wie in den Veden der Zusammenhang der Götter mit Naturerscheinungen erhalten. Dyaus (von div, der Leuchtende) und Varuna (Verhüller) sind die Götter des Himmels, Mitra (von mid, glänzend machen), Savitri (Belcber) Sonnengötter, Indra (inda, Regentropfen) Gewitter- und Agni (ignis) Feuergott. Rudra ist der Donner und die Maruts die Stürme. Ihre ursprüngliche naturalistische Bedeutung ist unverkennbar. Es hängen ihnen gleichsam noch die Eierschalen ihres Urzustandes, die Reste der Naturumhüllung an. Alle die genannten Götter sind devas (licht), adityas (unendlich), asuras (lebendig) und amartyas (ἄμβροτοι, unsterblich). Sie gehören demselben Bereiche des Göttlichen, demselben Ocean höheren Lebens, der das All durchfluthet. Es wird nicht schwer, die Devas und Aditjas, dieses zahllose Gewimmel kleinerer Gottheiten, als eine Zersetzung des Einen göttlichen Urgrundes zu fassen.

d. Daraus erklärt sich eine fernere Erscheinung der vedischen Religion. Die Götter verfliessen nämlich ineinander. Ihr Wesen und ihre Erscheinung, ihr Charakter und ihre Thaten sind nicht scharf gegen einander abgegrenzt. Demselben Gotte werden oft die verschiedensten Functionen übertragen, umgekehrt aber wird oft eine

einzelne Naturerscheinung, z. B. das Aufgehen des Tages, in eine Reihe von Einzelprocessen und Einzelgestalten zerlegt, die gegenseitig nicht streng abgegrenzt werden können. Die Götter stehen gegenseitig in Verwandtschaft und die Verwandtschaftsverhältnisse gehen so hin und her, dass z. B. die Morgenröthe bald als Tochter, bald als Mutter der Sonne erscheint. Die Unterschiede sind fliessend; was von einer gesagt werden konnte, fand auch auf andere Anwendung. Daher werden vermittelst einer Art communicatio idiomatum Prädicate des einen Gottes auf den andern übertragen. Wenn es hiess, dass die Sonne Alles offenbart, ausbreitet und hervorbringt, so wurde dasselbe von Indra, Varuna, Agni ausgesagt. Wie Agni bringen auch Indra, Varuna und Vishnu die Sonne zurück und kämpfen gegen den grossen Drachen der Finsterniss (Vritra). Von Indra heisst es, er sei Agni:

„Geboren bist du, Varuna, entzündet bist du, Mitra; Sohn der Kraft, alle Götter sind in dir. Licht ist Agni, Licht ist Indra, Licht ist Soma." „Indra, du bist Varuna Agni und Surja," d. h. der Himmel als der Umfasser, das Feuer, die Sonne. Rigveda I. 164. 46: „Sie heissen ihn Indra, Mitra, Varuna, Agni; denn er ist der schönbeschwingte, himmlische Garutmat. Das, welches der Eine ist, nennen sie auf verschiedene Weisen; sie nennen es Agni, Jama Matarisvan."

In dem letztern Gedanken bricht die Ueberzeugung durch, dass die verschiedenen Götter im Grunde eins sind, sei es nun, dass die Unbestimmtheit der Göttergestalten, die doch nur Theilinhalt desselben Naturgeistes sind, es gestattet, dass sie im Bewusstsein zusammenflossen oder dass sich denkende Reflexion zu dem Gedanken erhob, der eine tiefere Wahrheit enthielt.

Es lassen uns überhaupt alle sog. henotheistischen Elemente darüber im Unsichern, ob wir in ihnen die gebrochenen Strahlen eines Abend- oder Morgenroths besserer Zeiten der Religion haben. Es sind auch ganz verschiedene Erscheinungen, welche das Wesen des Henotheismus bilden. Wir haben sie eben der Reihe nach dargestellt: α) die Oberherrschaft gewisser Götter und β) die Erscheinung, dass der Beter wie der Sänger die Person der Verehrung leicht verabsolutisirt; γ) die naturalistische Bedeutung und δ) das dadurch bedingte Ineinanderfliessen der Götter, die Theile derselben Substanz darstellen. Das Gemeinsame dieser Einzelvorstellungen ist die Erscheinung, dass die Gotteseinheit, die hier im Hintergrund steht, eine Vielheit von Göttern nicht ausschliesst.

Es könnte sich hier noch um einen fünften Fall handeln, den man mit Bezug auf die Urgestalt des hebräischen Monotheismus aus-

gebildet hat, ich meine den Glauben an einen einzelnen Stammesgott, der nicht nothwendig einziger Weltgott ist, ein Glaube, der das Dasein anderer Stammesgötter nicht leugnet. Dass es wirklich einen solchen Glauben gibt, scheint zwar durch die Inschrift des Moabiterkönigs Mesa und die berühmte Stelle Richt. 11,24, wo Chamos für Moab fast dasselbe zu bedeuten scheint, wie Jehova für Israel, hinlänglich verbürgt zu sein. Indess sind diese Thatsachen doch zu vereinzelt und zwingen so wenig zu der hier berührten Deutung, dass selbst offenbarungsfeindliche Forscher diesem Monotheismus des „semitischen Nationalinstincts" wenig Bedeutung beilegen. Ob man einen oder mehrere Götter annahm, so waren es doch nie blosse Objectivationen subjectiver Stimmungen oder Zustände, also auch nicht des Nationalbewusstseins, des Volksgeistes an sich. Zu objectiven Gestalten gelangte das religiöse Bewusstsein nur dadurch, dass es sich an reale Erscheinungen der Natur hielt.

Wir bleiben also bei den oben genannten vier Fällen stehen. Hier handelt es sich nun aber darum, ob wir den Henotheismus als einen Ansatz zur Erhebung des Bewusstseins oder als eine Abschwächung des ursprünglichen Glaubens betrachten. Die zwei ersten Fälle scheinen mehr für jenes, die zwei letzten für dieses zu sprechen. Dem Beter erweitert sich die Göttergestalt zum absoluten göttlichen Wesen und das Denken sucht nach einem einheitlichen Abschluss des Götterhimmels, wozu eine einheitliche Auctorität nöthig ist. Wo dagegen der Glaube an verschiedenen Naturerscheinungen herumtastet, um das höchste Wesen in ihnen zu fassen, scheint eine religiöse Verengung darin zu liegen, dass sich die höchste Ahnung in ein sichtbares Object flüchten muss. Je nachdem man nun den Henotheismus als eine Verengung oder Erweiterung des religiösen Bewusstseins fasst, gestaltet sich die Aussicht auf das vorangehende Stadium verschieden. In beiden Fällen bleibt aber die Thatsache bestehen, dass dem mythischen Bewusstsein als tieferer Hintergrund ein einheitliches transscendentes Sein vorschwebt, sei es nun, dass der Geist nach dessen begrifflicher Erfassung erst ringt oder dass er bei der abstracten Höhe nicht stehen bleiben konnte. In beiden Fällen ist es dem seelischen Leben natürlich, das dem Sinne gegebene Weltbild durch eine höhere ideale Aussicht zu ergänzen. Aber die Seele bleibt bei einer solchen Form des transscendenten Seins stehen, welche mit dem Sinnenschein nicht gar zu sehr contrastirt. Ihre Stimmung ist der des Pantheis-

mus gleich, welcher das Bedürfniss des Gemüthes und Geistes nach einer höheren Einheit dadurch befriedigt, dass er die Vielheit der Erscheinungen in einem diesem homogenen Urgrund vereint. Aber im Henotheismus wird im Gegensatz zum Pantheismus das göttliche Sein immer persönlich gedacht, und die menschliche Erscheinung, in der er eine schöpferische heroische Macht erblickt, ist immer an eine bestimmte Naturerscheinung (Himmel, Sonne, Gewitter) geknüpft.

B. Die Theorien.

§ 1. Die animistische und mythologische Religionstheorie.

Wie schon oben gesagt wurde, ging die moderne Entwicklungstheorie von den niedersten sinnlichsten Formen religiöser Verehrung aus und suchte, anstatt in den hinterlassenen historischen Denkmälern der Völker, vielmehr in der Cultur sogenannter Naturvölker den Weg der religiösen Entwickelung aufzufinden (Folklore). In allmählichem Fortschritt soll derMensch von dem Unmittelbarsten, Nächstliegenden, Greifbaren zu umfassenderen Erscheinungen, zu ungreifbaren irdischen und himmlischen Objecten sich erhoben haben.

Würde diese Theorie für den Urmenschen auch nur die Analogie eines Kindes gelten lassen, dann könnte man ihr schon von der Thatsache aus begegnen, dass der Mensch zuerst allgemeinere umfassende Vorstellungen sich sammelt, ehe er das Einzelne sich nahe bringt. Allein sehen wir auch davon ab, so liegt ein Haupteinwand darin, dass der Ausgangspunkt der Theorie ein ganz falscher ist. Nirgends wird ein Fetisch rein als solcher verehrt. Einen Fetisch als Fetisch verehren, wäre soviel als einen Stein als Stein verehren. Nun wird aber das Fetischobject als Gott verehrt. Das Prädicat greift hier über das Object weit hinaus und enthält eine Fülle von Gedanken, die nicht aus dem Object, sondern aus dem Subject stammen. Schon die erste Stufe der vorausgesetzten Entwickelung zeigt die lebhafteste Bewegung von Gedanken und das psychische Vermögen, welches den ganzen religiösen Process bedingt, in voller Thätigkeit. Es sind immer höhere Kräfte, übermenschliche, unsichtbare und geheimnissvolle Mächte, die in den Naturobjecten schlafen und der Erweckung harren. Die Vorstellung von Geistern, also ablösbarer, abstrahirbarer, selbständiger Kräfte, liegt dem Fetischismus immer zu Grunde. Ja sogar Vorstellungen strafender

und belohnender Gerechtigkeit knüpft der Neger an seinen Fetisch.[1]) Allerdings ist die Ueberlegenheit dieser Geister insofern wieder nicht besonders hoch, als sie dem Zauber, einer Einwirkung angemessener die Geister zur Reaction zwingender kleinlicher Mittel unterworfen sind. Indessen erweist sich die Localisirung, die Einmengung des geistigen Elementes in eine umschlossene, bewegungslose Figur immerhin als eine Beschränkung einer umfassenderen, höheren Vorstellung. Nach psychologischen Gesetzen muss die Ausgangsvorstellung wenigstens die objective Projection der Seelennatur des Menschen sein. Psychologisch ist ein anderes Verhältniss nicht denkbar. Selbst bei der Erfassung eines jeden Naturobjects als eines substantiellen Seins begleitet den Geist die Ichvorstellung, um so mehr bei der Annahme menschenähnlicher geistartiger Kräfte, zu welcher überdem das praktische Motiv, ein hilfreiches Wesen zu gewinnen, nöthigt. Ist nämlich das Bedürfniss einer Hilfe, die nicht von Menschen, aber auch nicht von den regelmässigen gewöhnlichen Kräften der Naturobjecte zu erwarten ist, nachweisbar bei allen Religionen wirksam, so liegt die Folgerung schon bei dem Anfang religiöser Gedanken nahe, dass sich dieses Bedürfniss in erster Linie in solchen Kräften und Naturerscheinungen Abhilfe verspricht, die sich ihm mit Furcht erregender Macht oder Freude und Wonne erweckendem Glanze aufdringen. Oder sollte es dem Menschen so schwer gewesen sein, auf diese siderischen und meteorischen Erscheinungen den Blick zu lenken — vielleicht weil er noch mit allen Vieren auf der Erde kroch?

Die Entwicklungstheoretiker fühlten denn auch den Druck der Frage, wie der Mensch dazu komme, rein sinnliche Objecte allmählich mit menschlichem geistigem Leben zu erfüllen. Diese Frage suchte nun eine Theorie zu lösen, die wir in der Ueberschrift nannten, nämlich die animistische.

1. Nach ihr bildet der Unsterblichkeitsglaube oder die Ahnenverehrung das Mittelglied und das Ferment des Processes. Der Schlaf und Tod weckte das Bedürfniss des Gedankens nach einem Ausgleich der sich widersprechenden Vorstellungen, nach einer Ergänzung und Verbindung der Bilder. Diese Ergänzung lag im Traume, der eine mit der Ruhe des Körpers seltsam contrastirende Lebendigkeit der Seele zeigt. Man gewöhnte sich im Athem, im

[1]) Gutberlet. Apologetik I. S. 30.

Odem des Lebens dieses fortdauernde und in allem Wechsel beharrende Princip zu sehen. Wie dem Menschen, legte man den organischen Naturformen, ja selbst den Steinen ein innerlich beseelendes Wesen bei. Woher kamen nun aber diese thierischen und pflanzlichen Seelen? Diese Frage sollte sich in einer merkwürdigen Verbindung zweier ganz heterogener Gedankenreihen lösen. Nach dem Tode geliebter, hilfreicher Personen hatten nämlich alle Gefühle und Vorstellungen danach gedrängt, ihr wahres inneres Wesen sich zu erhalten. Man verehrte die Ahnen als Schutzgeister und suchte nun in organischen Gestalten den Wohnsitz ihres jetzigen Lebens. Im Totemismus Nordamerika's (im Kobong der Australier) wird daher der Geschlechtsahne in Thiergestalt verehrt und die ganze Thiergattung wurde dadurch heilig. Ueberall steht ferner der Cultus der Ahnen mit dem von Naturgeistern in Verbindung.

Demgegenüber betrachtet Hartmann den Animismus mit Recht als eine Zersetzung eines früheren Henotheismus, freilich aus dem für uns nicht ganz annehmbaren Grunde, weil die in ihm auftretende Scheidung des Geistes und seines stofflichen Substrats ein fortgeschrittenes Bewusstsein voraussetze, während vorher Seele und Natur unterschiedslos im Bewusstsein in Eins zusammenfloss. Wir glauben zwar auch, dass die alten Völker nicht scharf zwischen seelischem und materiellem Sein unterschieden, da sie die Seele selbst immer als materielle Erscheinung (Hauch, Blut, Feuer) fassten und alle Naturerscheinungen mehr oder weniger belebten. Allein ein Unterschied bestand doch. Das belebende Princip, mochten sie es sich noch so materiell denken, überragt an Gehalt, Intensität und Dauer alle die vergänglichen selbstlosen Formen, deren Veränderungen man sich nicht anders als durch ein Princip erklären konnte, das dem „Selbst" (atman) der Menschen entsprach. — Eine so allgemeine Erscheinung, wie der Dämonismus, lässt sich übrigens nicht auf willkürliche erfindende Gedanken, auf ein bewusstes Suchen nach der Seele zurückführen. Er entspringt eher dem psychologischen Zwang, die Natur zu beleben, von dem unten mehr die Rede sein wird. Von diesem Gesichtspunkt aus wird die Concrescirung eines früheren Allgeistes in bestimmte Naturgeister als eine Beschränkung erscheinen, welche nicht ursprünglich sein kann. — Die Verbindung von Ahnen und Naturgeistern endlich ist eine ganz gezwungene.

2. Max Müller, der vorzügliche Vertreter der mythologischen Religionserklärung, ging vom Studium der Veden aus und konnte sich dem Eindruck der vielen monotheistischen Anklänge, die hier herrschen, nicht entziehen. Er war Anfangs der Annahme eines primitiven Monotheismus nicht abgeneigt. Es lässt sich auch nirgends eine Spur entdecken, welche zu den entwicklungstheoretischen Voraussetzungen zurückführen würde. Das wachsende Ansehen dieser Theorie brachte ihn jedoch zuletzt auf den Weg, nach Anknüpfungspunkten für solche Voraussetzungen zu suchen. Die devas, jene himmlischen Dinge oder Mächte, welche zwischen persönlicher und unpersönlicher Bedeutung schwanken, mussten das Glied abgeben, an welches sich der Uebergang von der natürlichen Aussenseite der Erscheinungen zu ihrem übernatürlichen Hintergrund anknüpfen liess.

Obwohl durch nichts in den Veden berechtigt, liess er den vedischen Culten der Sonne, der Gewitterstürme und des Blitzesfeuers einen fingirten Zustand der Verehrung greifbarer Dinge (der Bäume, Berge und Ströme) vorausgehen. Später wurden diese Dinge freilich verehrt, aber nicht zuerst. — Nach den greifbaren sollen dem Menschen halbgreifbare Dinge (z. B. Feuer) heilig geworden sein und hier kam ihm die Gestalt des indischen Agni, des Feuergottes, entgegen. Allein abgesehen davon, dass Agni wahrscheinlich zuerst himmlisches und dann erst irdisches Feuer bedeutete, ist es nachweisbar, dass Agni mit Indra eine Varuna-Mitra ersetzende Stellung erhielt und also einer späteren Vorstellungsreihe göttlicher Wesen angehört, als diese alten Götter. — Endlich soll der Mensch den Blick auf die ungreifbaren Erscheinungen der Sonne, des Donners, des Sturmes und Regens gelenkt und der natürliche Drang soll ihn dazu geführt haben, die Erscheinungen nach ihrer unsichtbaren, unbekannten, geheimnissvollen Seite voller zu erschöpfen, das Unendliche ihres Gehaltes zu ergründen oder sich zu vergegenwärtigen, und zwar soll dies damit geschehen sein, dass er jene Erscheinungen als persönliche, menschliche und übermenschliche Wesen, als Savitri, Mitra, Rudra, Marutas und Indra fasste und mit den Prädicaten deva Licht, asura lebendig, agura (ἀγήρως) unvergänglich belegte, Prädicate, die sich allmählich zum selbständigen Begriff des Göttlichen verdichteten. Erst zuletzt soll ihm der Gedanke aufgeblitzt sein, dass ein Wechsel der siderischen und meteorischen Erscheinungen des Firmaments bleibe und er soll in diesem den Allvater Dyaus (Zeus) erkannt haben. Nun ist aber anderweitig

nachweisbar, dass Dyaus eine viel ältere Gottheit ist, als Indra und Mitra. Der Entwickelungsprocess ist geradezu umgekehrt.

Max Müller geräth mit sich selbst in Widerspruch, denn a) er hatte gegenüber denen, welche den Fetischismus für ursprünglich erklären, ganz richtig betont, dass man sich, wenn ein Neger seinen Fetisch als einen Gott erklärt und verehrt, zuerst klar zu machen habe, was das Prädicat „Gott" für ihn bedeute. Schon an und für sich hat ja das Prädicat eine umfassendere Bedeutung als das Subject, um so mehr im vorliegenden Fall. Dennoch lässt er aber später den Begriff „Gottes und des Unendlichen", der doch natürlich die unreflectirte Vorstellung jedes religiösen Bewusstseins bilden muss, sich erst allmählich entwickeln.

b) Müller selbst hatte in den Begriff des Unendlichen mit Recht das Wesen der Religion gesetzt. In der Religion sucht der Mensch sich seines Abhängigkeits- und Endlichkeitsgefühls, seiner Schwäche und Vergänglichkeit zu entledigen und nur von einem unabhängigen oder wenigstens weit überlegenen Wesen kann er Hilfe und Leben hoffen. In den Veden erscheinen denn auch die Aditjas, die zahlreichen Götter als Kinder der Aditi, des Unendlichen (einer alten Gottheit.) Die Vorstellung des Unendlichen vermittelt nun freilich Müller in ganz äusserlicher Weise aus sinnlicher Wahrnehmung. Da sich das Gesicht des Menschen in bestimmte Grenzen eingeengt fühlt, soll sich ihm diese Beschränktheit als der Druck des Unendlichen fühlbar gemacht haben. Allein das Gefühl des Unendlichen wäre nicht entstanden, wenn der menschliche Geist in sich nicht das Streben hätte, alle Grenzen zu überwinden und mit der Phantasie alle Weiten und Tiefen zu durchfliegen. Von Aussen kam dem Menschen diese Ahnung und dunkle Vorstellung nicht, wie sie auch über alles Aeussere, den Sinnen Zugängliche und Bestimmte durch das Moment des Unbestimmten und doch Wirkungsvollen, der höchsten Intensität und eigenartigen Geistigkeit hinausging; sie floss ihm zu aus der seelischen Tiefe des eigenen Geistes.

3. In eine eigenartige Verbindung brachte Hartmann die entwicklungstheoretischen Voraussetzungen mit der gleich nachher zu besprechenden psychologischen Theorie. Es ist nun allerdings vernünftig, den ästhetischen uninteressirten Eindruck, den auf den Urmenschen die leuchtenden und stürmischen Erscheinungen am Himmel machten, zum Ausgangspunkt zu wählen, auf den sich dann erst die praktisch religiösen Interessen beziehen liessen.

Die Verbindung jener himmlischen Gegenstände mit den Bedürfnissen des Menschen, mit dem Wunsche, Glück und Gedeihen für die Jagd und Heerden, für Feld und Haus zu erhalten, bildete dann das religiöse Verhältniss. Gewiss hat Hartmann ganz Recht, wenn er nicht den Wunsch, wie Feuerbach, zum Erzeuger der Götter erklärte, sondern ihn auf vorhandene Mächte sich werfen liess, die schon vorher als seiend erkannt worden. Allein die eigentliche Schwierigkeit beginnt für ihn da, wo es sich darum handelt, aus der Naturerscheinung als solcher das eigentlich Göttliche herauszuschälen und zu selbständiger Bedeutung sich erheben zu lassen.[1]) Diese Schwierigkeit drückt überhaupt die Theorie, welche Hartmann zu Hilfe nimmt und die im Folgenden besprochen werden soll.

[1]) In „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit" wird z. B. S. 75 der sonderbare Grund für die steigende Objectivirung religiöser Begriffe angeführt, weil ohne dies „der religionserzeugende Process sich selbst durchschauen und damit aufheben würde."

(Fortsetzung folgt.)

Zur Lehre vom ästhetischen Contraste mit specieller Rücksicht auf die landschaftlichen Contraste im Hochgebirge.

Von Prof. Dr. F. X. Pfeiffer in Dillingen.

Der hier folgende Artikel ist durch Umarbeitung eines Vortrages, den der Verfasser in einer Versammlung der Augsburger Section des „Deutschösterreichischen Alpenvereins“ am 27. Dezember 1888 mit vielem Beifall gehalten hat, entstanden. Zur Rechtfertigung der Publication in diesem philosophischen Organe dürften folgende einleitenden Bemerkungen dienlich sein.

Der Contrast ist in gewisser Hinsicht eine universelle Thatsache; er kommt in allen Gebieten des Daseins vor; das menschliche Leben ist voll von Contrasten, sowohl komischen als tragischen. Eine ganz besondere Bedeutung hat aber der Contrast im ästhetischen Gebiete, denn oft ist der ästhetische Effect einer Erscheinung in der Natur oder in der Kunst ganz oder grossentheils von einem Contraste oder von mehreren bedingt. Andererseits aber lässt die wissenschaftliche Erörterung der Contraste und ihrer ästhetischen Wirkung in den Werken der Aesthetiker viel zu wünschen übrig. Gewöhnlich ist dem ästhetischen Contraste gar kein besonderes Kapitel gewidmet, Köstlin z. B. spricht in seiner über tausend Seiten starken Aesthetik zwar an ziemlich vielen Stellen vom Contraste; aber eine zusammenhängende Behandlung dieses Thema's vermisse ich. Dasselbe gilt von der Aesthetik Jungmanns. Fechner hat allerdings in seiner Vorschule der Aesthetik II. S. 231 ein Kapitel, das überschrieben ist: „Princip des ästhetischen Contrastes, der ästhetischen Folge und Versöhnung“, aber die dort gegebene Erklärung des Contrastes und seiner ästhetischen Wirkung lässt sich erstens auf die mannigfaltigen Arten der Contrasterscheinungen gar nicht ein und ist auch wegen

einer allzu weiten, verflachenden Fassung des Contrastbegriffes unbefriedigend. Fechners Erklärung des Princips des ästhetischen Contrastes lautet: „Wenn quantitativ oder qualitativ verschiedene Empfindungsreize in solchem Zusammenhange einwirken oder die Vorstellung beschäftigen, dass ihr Unterschied auch wirklich als Unterschied ins Bewusstsein tritt, so hängt daran eine Wirkung, welche nicht als Summe der Einzelwirkungen erklärt werden kann, sondern zu dieser Wirkung als eine, die Einzelwirkungen zugleich übersteigende und abändernde Wirkung hinzutritt, die wir hier kurz und allgemein als Contrastwirkung bezeichnen, wenn schon im gewöhnlichen Sprachgebrauche bloss Wirkungen dieser Art, welche von stärkern Gegensätzen abhängen, so bezeichnet zu werden pflegen." Mit dem, was in dieser Erklärung über die Contrastwirkung gesagt ist, bin ich wesentlich einverstanden; wenn aber Fechner, im Gegensatz zum gewöhnlichen Sprachgebrauche, eine Contrastwirkung überall anerkennt, wo qualitativ oder quantitativ verschiedene Empfindungsreize die Vorstellung so beschäftigen, dass der Unterschied als solcher ins Bewusstsein tritt, so kann ich dieser Ausdehnung des Begriffes von Contrast und Contrastwirkung nicht beistimmen. Nicht jeder Unterschied, der als solcher ins Bewusstsein tritt, mag es ein Unterschied der Qualität oder Quantität sein, wirkt schon als Contrast. Das musikalische Gehör unterscheidet die Höhe zweier Töne noch deutlich bei einer verhältnissmässig sehr geringen Differenz der Schwingungszahlen. Aber zwei solche Töne, deren Schwingungszahlen nur um soviel differiren, dass sie deutlich unterschieden werden, bilden noch keinen Contrast. Aehnlich ist es mit der Farbenscala. Reines Gelb und Gelbgrün lassen sich noch gut unterscheiden; aber sie bilden noch keinen Contrast.

Uebrigens kommt Fechner bei seiner Ausdehnung des Contrastbegriffes auf alle qualitativen und quantitativen Unterschiede, die als solche in das Bewusstsein treten, mit seinen eigenen Aufstellungen in Widerstreit. Er hat nämlich im ersten Theile der Vorschule ein Princip aufgestellt, welches er als „Princip der einheitlichen Verknüpfung eines Mannigfaltigen" bezeichnet. Das Princip besagt, dass in einer ästhetischen Erscheinung eine Mehrheit unterschiedener Elemente zur Einheit verknüpft sein müsse. Im zweiten Theile der Vorschule nun stellt Fechner das oben besprochene Princip des ästhetischen Contrastes auf. Wenn nun aber der Contrastbegriff mit dem des Unterschiedes zusammenfällt, so ist auch das Princip

des Contrastes identisch mit dem Princip der einheitlichen Verknüpfung eines Mannigfaltigen und jenes kann nicht mehr als ein besonderes behandelt werden. Nach meiner Auffassung verhält sich das Princip des Contrastes zu dem Princip der einheitlichen Verknüpfung eines Mannigfaltigen, wie das Speciellere zum Allgemeinern. Der Contrast ist eine specielle Art von Verknüpfung unterschiedener Dinge oder Erscheinungen zu einer Einheit. Jenes allgemeinere Princip lässt die Anzahl der verknüpften Elemente unbestimmt; der Begriff des Contrastes als solcher fordert aber zwei Glieder, nicht mehr und nicht weniger. Ferner fordert der Begriff des Contrastes nicht bloss einen Unterschied der zwei Glieder, sondern irgend eine Art von Gegensatz. Dieser Punkt ist jetzt noch näher zu bestimmen.

Thomas von Aquin zählt in seinem „Opusculum de quatuor oppositis“ vier Arten des Gegensatzes auf: den contradictorischen, den privativen, conträren und relativen, welchen letzteren ich übrigens lieber den correlativen Gegensatz nennen möchte. Eben diese vier Arten des Gegensatzes werden auch gewöhnlich in der Logik bei der Lehre von den Begriffsverhältnissen behandelt und können hier als bekannt vorausgesetzt werden. Da nun der Begriff des Contrastes jedenfalls auf irgend eine Art von Gegensatz hinweist, so entsteht die Frage, wie der Contrast zu jenen vier Arten des Gegensatzes sich verhalte. Meine zur Beantwortung dieser Frage angestellten Untersuchungen haben mich zu der Ueberzeugung geführt, dass, im Allgemeinen gesprochen, den verschiedenen ästhetischen Contrasten bald die eine, bald die andere Art von den aufgezählten vier Gegensätzen zu Grunde liegt; bisweilen sind auch mehrere und verschiedene Gegensätze zu einem ästhetischen Contraste verschmolzen; doch scheint es mir, dass zwei von jenen Gegensätzen, nämlich der conträre und der privative, in ästhetischen Contrasten eine viel bedeutendere Rolle spielen, als die beiden andern. Einige Beispiele, die ich zuerst dem Gebiete der Poesie entnehme, mögen das soeben Gesagte erläutern und bestätigen.

Göthe schildert in dem Gedichte „Das Göttliche“ das Walten des Glückes oder Schicksals mit diesen Versen

. . . . Das Glück
Tappt unter die Menge
Fasst bald des Knaben
Lockige Unschuld;
Bald auch den kahlen
Schuldigen Scheitel.

In diesen Versen hat der Dichter einen Knaben und einen Greis mit contrastirenden Epitheten einander gegenübergestellt. Knabe und Greis bilden schon durch ihr Alter einen Gegensatz, der unter die Gattung der conträren Gegensätze zu subsumiren ist, weil beide Glieder positiv sind und die am weitesten von einander abstehenden Lebensalter repräsentiren. Auch der ethische Gegensatz zwischen der Unschuld des Knaben und der nach der Darstellung des Dichters auf dem Greise lastenden Schuld gehört zu der conträren Opposition. Der Dichter hat aber auch einen privativen Gegensatz in seine Charakteristik des Knaben und des Greises eingeflochten, indem er den Knaben als lockig, den Greis als kahlköpfig, also des natürlichen Haarschmuckes beraubt, darstellt. In einem grösseren sehr bekannten Gedichte, nämlich im „Lied von der Glocke", hat Schiller theils conträre, theils privative Gegensätze zu ästhetischen Contrasten verwendet. So erinnert er im Beginn der Beschreibung einer Feuersbrunst an die conträr entgegengesetzten Wirkungen des Feuerelementes, die wohlthätige und die schädliche Macht des Feuers. Die Brandstätte selbst aber, wie der Dichter sie beschrieben hat, bildet einen privativen Gegensatz und Contrast zur vorausgegangenen Schilderung des Hauses vor dem Brande; denn vor dem Brande sind die Scheunen gefüllt und die Speicher vom Segen gebogen, nachher ist die Stätte leergebrannt. „In den öden Fensterhöhlen wohnt das Grauen."

Jenen ästhetischen Contrasten, die in Landschaften und besonders in Gebirgslandschaften auftreten, liegt meistentheils irgend ein conträrer Gegensatz zu Grunde, doch kommt auch eine Art privativer Gegensatz, wie wir sehen werden, vor. Was nun den conträren Gegensatz in landschaftlichen Erscheinungen betrifft, so lassen sich noch mehrere Unterarten desselben unterscheiden, bei deren Bestimmung ich jedoch zunächst nicht von den Definitionen des conträren Gegensatzes, welche bei den Philosophen sich finden, sondern von den Bedeutungen, welche das Adjectiv „contrarius" bei lateinischen Classikern hat, ausgehen werde; denn es wird sich hiebei zeigen, dass die gewöhnliche philosophische Definition des conträren Gegensatzes nicht auf alle Bedeutungen von contrarius passen will.

Bei lateinischen Classikern lassen sich drei Hauptbedeutungen von contrarius unterscheiden; denn contrarius bezeichnet einen Gegensatz erstens der Lage, zweitens der Qualitäten, drittens der

Action, wozu auch der Gegensatz der Bewegungsrichtung gerechnet werden kann.

Eine classische Belegstelle, worin contrarius einen Gegensatz der Lage bezeichnet, bietet Caesar de bello gall. 2,18, wo von zwei Hügeln, die auf den zwei Ufern eines Flusses einander gegenüberlagen, die Rede und von dem einen gesagt ist: „Ab eo flumine collis nascebatur, adversus huic et contrarius.“ Unter dem „huic“ ist ein anderer Hügel, wovon vorher die Rede war, gemeint.

Dieser locale oder räumliche Gegensatzbegriff ist auch in der modernen Astronomie repräsentirt durch die sogenannte Opposition der Gestirne; denn bekanntlich sagt der Astronom, die Sonne und ein Planet, z. B. der Jupiter, seien in Opposition, wenn die Erde zwischen Jupiter und Sonne, aber in der Verbindungslinie jener beiden Körper steht. Jupiter und Sonne stehen dann, von der Erde aus betrachtet oder auf diese bezogen, auf entgegengesetzten Seiten.

Specifisch verschieden von dieser localen Opposition oder Contrarietät ist diejenige, welche zwischen Qualitäten stattfindet. Eine classische Belegstelle hierfür bietet Ovid in den Metamorphosen II. 540 ff. Ovid erzählt dort eine Mythe, nach welcher der Rabe ursprünglich ein weisses Gefieder hatte, welches aber zur Strafe für seine Geschwätzigkeit in ein schwarzes verwandelt worden sei.

Lingua fuit damno: lingua faciente loquaci
Qui color albus erat, nunc est contrarius albo.

Dieser bei Qualitäten und besonders bei Farben vorkommende Gegensatz scheint derjenigen Definition des conträren Gegensatzes, die schon bei Aristoteles und später bei Scholastikern und andern Autoren sich findet, zu Grunde zu liegen; denn gewöhnlich wird dabei der Gegensatz zwischen Schwarz und Weiss als Beispiel angeführt; auch lautet die Definition so, dass sie nach ihrem strengen Wortlaute genommen auf andere Contraritäten als jene, die bei Qualitäten vorkommen, nicht recht passen will. Nehmen wir z. B. die Definition von Pesch[1]): „Contraria sunt illa positiva, quae sub eodem genere posita maxime distant: vel clarius, quae sub eodem genere posita maxime distant et ab eodem subjecto inter se expellunt.“ Zu dem „maxime distant“ wird noch diese Erklärung gegeben: „Dicuntur maxime distare , quatenus secundum gradum suum intensum in eodem subjecto naturaliter sociari non possunt.“

[1]) Institutiones Logicales. I pag. 251.

Diese Erklärung des conträren Gegensatzes passt offenbar nur auf solche Fälle, wo die Glieder des Gegensatzes Qualitäten sind; denn nur bei diesen gibt es Grade der Intensität, worauf jene Erklärung ausdrücklich Bezug nimmt. Nun gibt es aber, wie wir gesehen, eine Contrarietät der Lage, wobei die Glieder des Gegensatzes nicht Qualitäten sind. Ferner ist auch in solchen Fällen, wo die Gegensatzglieder Qualitäten sind und einen entschiedenen Contrast bilden, doch die Differenz der Glieder nicht immer die maximale im strengen Sinne. Zwei musikalische Töne, die in Bezug auf Tonhöhe um mehrere Octaven differiren, können einen entschiedenen Contrast bilden, wenn auch die Differenz der beiden Tonhöhen keineswegs die grösstmögliche ist.

Bei der Contrarietät der Lage und der Qualitäten, die wir bereits kennen, kann jede Bewegung und jede Action des einen Gegensatzgliedes in Bezug auf das andere ausser Betracht bleiben. Man kann insofern jene Contrarietäten als Gegensätze der Ruhe bezeichnen. Es gibt aber andererseits Contrarietäten, bei denen entweder jedes der beiden Glieder oder wenigstens eines derselben in Action oder Bewegung gegen das andere begriffen ist. Da nun in jeder Bewegung eine Kraft sich äussert, könnte man etwa diese Gattung von Contrarietäten als dynamische bezeichnen.

Eine classische Belegstelle für den Gebrauch von contrarius zur Bezeichnung eines Gegensatzes von Bewegungen bietet Plinius hist. nat. lib. II. 82. (84.) Plinius spricht dort von der Verschiedenartigkeit der Bewegungen, die bei Erdbeben stattfinden und sagt, das Beben sei weniger schädlich „cum concurrentia tecta contrario ictu arietant, quoniam alter motus alteri renititur.“

Was Plinius hier sagt, klingt ein wenig auffallend, erklärt sich aber aus dem auch von Plinius schon bemerkten Umstande, dass die Erdbebenbewegung wellenförmig fortschreitet und dass bei jener, die er in obiger Stelle beschreibt, zwei entgegengesetzte wellenförmige Bewegungen zusammentreffen. Nun entsteht aber bei Wellenbewegungen, welche gleicher Art sind, aber in entgegengesetzter Phase zusammentreffen, Interferenz d. i. eine theilweise oder gänzliche gegenseitige Aufhebung und Beruhigung. Offenbar hat Plinius bei den Worten „quoniam alter motus alteri renititur“ dieses im Auge gehabt, obwohl er das für alle Arten der Wellenbewegung geltende Gesetz der Interferenz noch nicht kennen konnte.

Uebrigens gibt es bei Bewegungen und den damit verwandten Actionen ausser derjenigen Contrarietät, die den Interferenzerscheinungen zu Grunde liegt, noch eine andere, welche der hl. Thomas in der Lehre von den Passionen hervorhebt. Die Contrarietät nämlich, welche zwischen den Passionen der Kühnheit und Furcht stattfindet, führt Thomas[1]) auf einen Gegensatz psychischen Bewegungen, welche er mit „accessus“ und „recessus“ bezeichnet, zurück. Das Object oder der Zielpunkt ist dabei ein drohendes Uebel; die Kühnheit nun manifestirt sich einem solchen Uebel gegenüber in einem accessus, weil der Kühne dem Uebel trotzt und entgegengeht, die Furcht aber äussert sich im recessus, denn der Furchtsame weicht zurück. Accessus und recessus sind zwei conträre Bewegungen und deshalb die damit correspondirenden Passionen der Kühnheit und Furcht ebenfalls conträr. Im physikalischen Gebiete findet sich eine analoge Contrarietät bei der Reflexion von Bewegungen, z. B. des Schalles, des Lichtes und der Wasserwellen.

Bei Bewegungen ist endlich noch eine dritte Art der Contrarietät zu erwähnen. Es können nämlich nicht bloss zwei Bewegungen zu einander in ein Verhältniss der Contrarietät treten, wie wir soeben gesehen, sondern auch eine Bewegung zu einer ruhenden Kraft. Livius III. 13 gebraucht einmal den Ausdruck „vi contra vim resistere.“ Wo ein solcher Widerstand einer Kraft gegen eine andere stattfindet, können zwar beide in Bewegung, es kann aber auch eine davon in Ruhe sein, wie dies z. B. der Fall ist, wenn Felsen dem Wellenandrang des Meeres oder eines Flusses Widerstand leisten, oder wenn ein muthiger charakterfester Mann weder durch physischen Tumult noch durch das Einstürmen von Menschen sich erschüttern lässt.

Nach dieser Auseinandersetzung der Bedeutungen von contrarius in der classischen Latinität werde ich dazu übergehen, zu zeigen, dass bei ästhetischen und insbesondere landschaftlichen Contrasten alle diese Arten von Contrarietät vorkommen.

Qualitative Gegensätze mit ruhenden Gegensatzgliedern in Landschaften und besonders im Gebirge kommen hauptsächlich durch Unterschiede der Färbung und Beleuchtung zu Stande. Die Beleuchtungscontraste, auf dem Gegensatz von beleuchteten und nicht beleuchteten oder schwach beleuchteten Partieen beruhend, sind am lebhaftesten zur Zeit des Sonnenauf- und Unterganges. Zur Bildung

[1]) Summa th. I. IIae. q. 23. a. 2.

von starken Färbungscontrasten trägt im Hochgebirge besonders der Gegensatz zwischen schneebedeckten und schneefreien, resp. waldbedeckten Höhen und Thälern vieles bei. Einen sehr grossartigen Contrast dieser letztern Art sah ich in der Schweiz auf der Höhe des Gemmipasses und des Torrenthornes bei Bad Leuk. Ein anderer Augenzeuge, Bonstetten[1]), schildert das Panorama von den genannten Standorten und den darin liegenden Contrast also:

„Es kann auf dem europäischen Continente wohl kaum einen gewaltigern Anblick geben, als den von der Höhe der Gemmi oder vom Torrenthorn ab Leuk auf die südlich gegenüberliegenden Walliser Alpen. Es ist ein Panorama von unbeschreiblicher Erhabenheit, von fast grauenhafter Pracht. Die grossen gespaltenen Seitenthäler des Wallis erscheinen so schreckhaft ernst und dräuend, sie tauchen in ihrer, durch die schwarzgrünen Nadelwälder gestimmten finstern Färbung so düster im Mittelgrunde auf und contrastiren so schaurig gegen die sie überragenden blendend weissen Firnfaçaden, dass mancher entschlossene Berggänger nach diesem Eindrucke sich besinnen dürfte, dieselben zu betreten.“ Was die letzten Worte betrifft, so kann ich nicht ganz zustimmen, insofern als mich gerade jenes Panorama erst recht in dem Vorsatze, die Seitenthäler des Wallis zu betreten, bestärkt hat. Der Schilderung des Contrasteindruckes stimme ich aus eigener Anschauung vollkommen bei; mit dem Bemerken, dass in der Rundschau vom Torrenthorn auch zwei einzelne Bergriesen der Walliser Kette, nämlich das Matterhorn und das prächtige Weisshorn, einen starken Contrast durch die Verschiedenheit der Färbung bilden, indem ersteres, weil fast schneefrei, wie ein kolossaler alterthümlicher Thurm mit finsterm Gemäuer, letzteres wie eine blendend weisse Pyramide über die andern benachbarten Berge emporsteigt.

Das Matterhorn, dessen erste Besteigung bekanntlich vier Menschenleben kostete, bietet übrigens nach den Schilderungen von Tyndall, dem nach mehreren misslungenen Versuchen im Jahre 1868 die Besteigung des Gipfels ebenfalls gelungen war, an sich selbst wieder einen eigenthümlichen Contrast dar, welchen der genannte Alpenist und Physiker mit diesen Worten beschreibt[2]): „Es können kaum zwei Dinge verschiedener sein, als der Anblick des Berges von oben und von unten. Vom Riffel oder von Zermatt gesehen,

[1]) Berlepsch, Die Alpen. 4. Aufl. S. 14.

[2]) Tyndall, In den Alpen. S. 256.

zeigt er sich als geschlossene Pyramide, glatt und steil, der verwitternden Luft trotzend. Von oben scheint er durch den Frost der Jahrhunderte zerrissen zu sein. — Der Anblick des so durch die Zeit zerrissenen und verstümmelten Berges machte mir — von den höheren Klippen aus gesehen — einen tief betrübenden Eindruck. Bis jetzt hatte ich ihn nur als Sinnbild wilder Kraft angestaunt, aber hier war nur unerbittlicher Verfall. An diese Vorstellung des Verfalles schliesst sich indess die Betrachtung einer Zeit, wo das Matterhorn noch im vollen Besitze seiner Bergeskraft war."

Einen ähnlichen Contrast, jedoch in kleineren Dimensionen, beobachtete ich selbst, als ich im Berchtesgadener Gebirge den Watzmann zuerst von unten betrachtete, und dann bei der Besteigung der beiden Spitzen des grossen Watzmann, nämlich des Hocheck in der mittlern Spitze, denselben Berg von oben aus zu sehen bekam; denn auch dieser Berg, wie viele andere, zeigt oben eine fürchterliche Zerrissenheit und macht so den Eindruck einer Ruine.

Die soeben geschilderten Contraste beim Matterhorn und Watzmann unterscheiden sich von dem vorher beschriebenen in der Aussicht vom Torrenthorn in mehrfacher Beziehung; denn in jener Rundsicht waren die Glieder des Contrastes zumal sichtbar, während bei jenen Ansichten des Matterhorns und Watzmanns die Gegensatzglieder successiv zur Anschauung kamen; dort wurde durch den Contrast der Eindruck des Erhabenen gesteigert, hier dagegen wurde der Eindruck des Erhabenen und Gewaltigen, den das erste Contrastglied hervorgebracht hatte, durch das zweite herabgestimmt und in eine elegische Stimmung umgewandelt.

An dem Vorabende vor meiner Besteigung der Watzmanngipfel hatte ich beim Aufstieg zu einer Sennhütte auch Gelegenheit, die Färbungs- und Beleuchtungscontraste, die das Alpenglühen mit sich bringt, in ihrer ganzen Pracht zu beobachten und zu bewundern. Besonders lebhaft war der Gegensatz der intensiv warmen Färbung des vom Alpenglühen übergossenen hohen Göll mit der dunkelgrünen kühlen Färbung des Waldes, durch welchen ich gerade ging. Purpurroth und Grün sind bekanntlich überdies Complementärfarben.

Auch bei der Betrachtung des Alpenglühens tritt während des auf das Glühen folgenden Erlöschens ein Umschlag der Erscheinung und Stimmung ein; denn an die Stelle der warmen, den Schein des

Lebens erzeugenden Färbung tritt dann eine Färbung, welche die Bewohner des Chamounithales sehr bezeichnend „teinte cadavereuse" nennen. Der erwähnte Uebergang aus einer gehobenen Stimmung in eine elegische stellt sich im Allgemeinen bei solchen successiven Contrasten ein, wobei das zweite Glied im Vergleich mit dem ersten eine Privation zeigt, was sowohl bei jenen Bergansichten als auch beim Alpenglühen der Fall ist. Die simultanen Contraste, die beim Alpenglühen auftreten, beruhen, wie wir gesehen, auf einem conträren Gegensatze; der successive Contrast aber zwischen dem Glühen und Erlöschen ist insofern, als die Berge beim Erlöschen ihres vorigen Prachtgewandes entkleidet werden, ein privativer Gegensatz.

Ich kehre übrigens nach dieser vorübergehenden Bezugnahme auf einige Contraste, denen ein privativer Gegensatz zu Grunde liegt, zur weitern Betrachtung solcher gebirgslandschaftlichen Contraste, deren Fundament ein conträrer Gegensatz ist, zurück.

Bei Auseinandersetzung der Bedeutungen von contrarius haben wir gesehen, dass es auch eine Contrarietät der Lage gibt. Eine specielle Erscheinung solcher Contrarietät in der Gebirgslandschaft stellt sich ein, wenn in einem Gebirgssee die Ufer und die dem Ufer nahe gelegenen Berge und andere Objecte sich spiegeln; denn bekanntlich ist die Lage der Spiegelbilder jener der wirklichen Gegenstände entgegengesetzt. Berge und Bäume haben in den Spiegelbildern ihre Gipfel abwärts gekehrt. Wir haben also, wenn wir Object und Spiegelbild zusammen betrachten, einen vollkommenen Gegensatz der Lage vor Augen.

Die Steigerung, welche der ästhetische Eindruck einer Gebirgslandschaft durch Spiegelung in einem See erfährt, hat wohl jeder, der auf Gebirgsseen gefahren oder an deren Ufern gewandert ist, schon empfunden und ein Dichter hat dieser Empfindung in einigen Versen Ausdruck gegeben:

Ihr Alpen, es ist wohlgethan
Dass ihr des See's blauen Plan
Euch lagern lasst an eurem Fuss.
Die Schönheit will zum Vollgenuss
Dass sie zugleich im Spiegel ruht
Wie ihr im See es leuchtend thut.

Es sind wohl hauptsächlich zwei Ursachen, welche jene Steigerung der landschaftlichen Reize durch Spiegelung bedingen: die vollkommene Symmetrie der Spiegelbilder mit den Objecten, dann

der Umstand, dass die Objecte in den Spiegelbildern gewissermassen idealisirt, wie mit einem Schmelz überzogen erscheinen.

Einen speciellen Fall von Spiegelung, wobei der Gegensatz des Bildes zum Objecte durch Bewegung gesteigert wurde, habe ich im Herbste 1888 am Klönsee im Canton Glarus gesehen. Von der steilen Nordwand des Glärnisch herab stürzte ein Wasserfall in den genannten See und spiegelte sich in demselben so, dass es schien, als ob aus der Tiefe des See's eine Fontäne in die Höhe stiege, und die zwei conträren Bewegungen, die abwärtsgehende des wirklichen Falles und die aufsteigende im Spiegelbilde schienen an der Oberfläche des Sees zusammenzutreffen.

Da soeben von See und Wasserfall die Rede war, mag hier noch der Contrast zwischen dem bewegten Wasser des Falles und dem ruhenden des See's hervorgehoben sein, ein Gegensatz, welchen Lenau zum Gegenstand eines kleinen Gedichtes gemacht hat und zwar in der Weise, dass die Glieder jenes physischen Gegensatzes zugleich als Symbole eines psychologisch-ethischen Contrastes erscheinen. Die betreffenden Verse lauten:

Die Felsen, schroff und wild
Der See, die Waldumnachtung
Sind dir ein stilles Bild
Tiefsinniger Betrachtung.

Und dort mit Donnerhall
Hineilend zwischen Steinen
Lässt dir der Wasserfall
Die kühne That erscheinen.

Bei dem oben erwähnten Bewegungscontraste, den der Wasserfall am Klönsee mit seinem Spiegelbilde darstellte, war eine der entgegengesetzten Bewegungen bloss eine scheinbare. Acht Tage später sah ich am Rheinfalle bei Schaffhausen einen viel gewaltigern Contrast zweier wirklicher Bewegungen; denn in Folge der Wucht des Falles stieg ein Theil der herabstürzenden Wassermassen aus dem Becken unterhalb des Falles in Form von Raketen und Staubwolken wieder in die Höhe.

Das den Augen dort — ich stand auf dem Felsen in Mitten des Falles — sich darbietende Schauspiel war eine grandiose Umkehrung dessen, was man bei Springbrunnen sieht; während beim Springbrunnen die Wasser zuerst steigen und dann fallen, sah ich dort umgekehrt die gewaltigen Wassermassen des Rheines zuerst fallen und dann wieder steigen, freilich um ein zweitesmal zu fallen.

Aber auch noch ein anderer Contrast bot sich dort den Augen dar, nämlich der Gegensatz zwischen den mit wilder Hast gegen die Felsen heranstürmenden Gewässer und der unerschütterlichen

Ruhe des widerstehenden festen Gesteins. — Mit diesem Naturcontrast analog, aber noch erhabener und ergreifender in der Wirkung ist jener ethische Contrast, welcher entsteht, wenn einem gefahrdrohenden Aufruhr der Natur oder der Menschen ein Mann mit unerschütterlicher Gemüthsruhe und Charakterstärke gegenübersteht.

Einen solchen Contrast hat Horaz geschildert in einer bekannten Ode an Caesar Augustus[1]), worin die Beschreibung der unerschütterlichen Gemüthsruhe in den Versen gipfelt:

Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae.

In ähnlicher Weise hat Diepenbrock die Furchtlosigkeit eines Priesters, der als Feldpater während einer Schlacht seines Amtes waltet, beschrieben.

Kugeln rasseln, Flammen prasseln,
Häuser stürzen brechend ein;
Alles zittert — unerschüttert
Geht er seinen Weg allein.

Diese Beispiele aus der Poesie sollten hier bloss zeigen, wie der Contrast zwischen Bewegung und Ruhe sich poetisch verwerthen lässt und die Ruhe unter gewissen Umständen den Eindruck des Erhabenen macht.

Eine besondere Art des Erhabenen ist das Feierliche und es gibt eine Ruhe, welche ganz besonders den Eindruck des Feierlichen hervorbringt; es ist jene Ruhe, die vom Gehörsinn als Stille empfunden wird. Diese Ruhe macht in der Regel nur dann den Eindruck des Feierlichen, wenn sie mit einem vorausgegangenen Geräusche oder sonstigen Schall contrastirt, wie das namentlich auf hohen Berggipfeln der Fall ist, weshalb Gerock in einem Gedichte auf die Berge sagt:

Heilige Stille
Wohnet auf Bergen
Fernab verklingt des Thales Lärm.

Es ist bekannt, dass die Maler auf Landschaftsgemälden eine sogenannte Staffage anzubringen pflegen, das sind Thiere und Menschen, die zur Belebung der Landschaft dienen. Wie nun in solchen Gemälden die Staffage mit den übrigen Elementen der Landschaft zu einem Ganzen verschmolzen ist, so können auch in einer wirklichen Landschaft solche Contraste, die dem menschlichen

[1]) Oden. Lib. III. 3.

oder thierischen Leben angehören, mit einem landschaftlichen Contraste oder Gegensatze im engern Sinne zu einem Ganzen sich verbinden, so dass also ein Contrast der unbeseelten Natur oder Landschaft und ein Contrast, dessen Träger beseelte Wesen sind, zu einem Gesammteffect zusammenwirken und verschmelzen. Ein hübsches Beispiel derartigen landschaftlichen Contrastes erzählt Conrad Ernesti[1]) mit diesen Worten: „Es war im September 1868. Frei von Berufsgeschäften war ich der Aufforderung meines Freundes, ihn auf einer Reise in den Tiroler Alpen zu begleiten, gefolgt. An einem jener herrlichen Herbsttage, wie sie nur eine Gebirgsgegend kennt, hatten wir kurz nach dem Mittagessen unser Wirthshaus verlassen, um einen Berg zu besteigen, der nach Angabe des Wirthes eine besonders reizende Aussicht gewährte.

„Unser nächstes Ziel war eine Bergkapelle die, wiewohl zwei Stunden entfernt, doch schon sichtbar war. Rüstig schritten wir aus und unser Ziel lag schon unmittelbar vor uns, als mein Freund vorschlug, an der letzten Biegung des Weges Halt zu machen, um uns an Speise und Trank zu erfrischen. — Unser Lager war bald gewählt; eine alte Eiche gewährte in ihrem Schatten ein geeignetes Ruheplätzchen. Noch nirgends haben mir Speise und Trank so gut gemundet, als dort; aber auch nie bin ich so überrascht worden, wie damals. Nachdem das erste Bedürfniss befriedigt war, fanden wir Musse, der Gegend unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Dem Bergrücken, den wir erstiegen, gegenüber zog sich eine Gebirgskette hin; zu unsern Füssen lag ein Thal, welches ein Bach bewässerte, umsäumt von Wiesen und Ackerland. — Vor uns hütete ein Knabe ein paar Ziegen und Schafe auf einer Wiese. Er schien jedoch seiner Pflegbefohlenen sicher zu sein; denn er hatte sich auf einen Grenzstein gesetzt und blies auf einer Flöte. Jetzt setzte er ab, um zur Abwechslung ein Liedchen zu singen. Hell und rein drang die Stimme des Knaben zu uns herauf. Plötzlich verstummte er und sah sich auf. Wir glaubten, unser Anblick habe ihn gestört und schon wollten wir uns etwas zurückziehen, als wir über uns den silberhellen Ton eines Glöckchens vernahmen. Unwillkürlich wandten wir uns um und sahen, was meinst du wohl lieber Leser? — einen Leichenzug, der von der andern Seite kommend, sich der Kapelle näherte. Jetzt eben war er an der Pforte angelangt und

[1]) Kurzgefasste Poetik und Lectüre. 2 Ausg. S. 140 fg.

der Sängerchor stimmte das Miserere an. Die umgebende Stille machte den Gesang nur noch schauerlicher. Wir zogen unsern Hut und sahen dem Zuge nach, bis er hinter der Mauer verschwunden war. ‚Ein eigenthümlicher Contrast,' sagte ich zu meinem Freunde, indem ich den Hut wieder aufsetzte; ‚hier das fröhliche Lied des lebensfrohen Knaben, dort der Grabesgesang.' ‚Ja, erwiederte Jener, er erinnert mich lebhaft an Uhlands Lied:

Droben stehet die Kapelle,
Schauet still ins Thal hinab.
Drunten singt bei Wies' und Quelle
Froh und hell der Hirtenknab.

Traurig tönt das Glöcklein nieder,
Schauerlich der Leichenchor
Stille sind die frohen Lieder
Und der Knabe lauscht empor.

Droben bringt man sie zu Grabe
Die sich freuten in dem Thal
Hirtenknabe! Hirtenknabe
Dir auch singt man dort einmal."

Sowohl in der soeben mitgetheilten Reiseerzählung, als auch in dem Liede Uhlands, welcher übrigens nicht eine Kapelle im Gebirge, sondern eine bei Tübingen gelegene im Auge gehabt haben soll, ist ein landschaftlicher Gegensatz mit einem Contraste des menschlichen Lebens in eigenthümlicher Weise zu einem Ganzen verschmolzen. Der landschaftliche Gegensatz ist der zwischen der Kapelle auf dem Berge und dem Thale; der andere Gegensatz ist der zwischen Leben und Tod, fröhlichem Liede und Trauergesang.

In einer Beziehung ist dieser Contrast verwandt mit jenem, den die zwei Hauptphasen des Alpenglühens, das Glühen und Erlöschen, wie oben bemerkt wurde, mit einander bilden, jedoch mit dem Unterschiede, dass dort, beim Alpenglühen, das Erlöschen bloss ein Bild des Todes war, während hier der wirkliche Tod mit seinen Folgen als zweites Glied des Contrastes erscheint. Auch das erste Contrastglied ist im letztern Falle von dem frühern bedeutend verschieden; denn dort, beim Alpenglühen, ist im ersten Contrastgliede das Erhabene mit dem Prächtigen verschmolzen, hier aber ist das erste Contrastglied eine der liebliehsten Erscheinungen des Idyllischen.

Zum Beschlusse dieser Schilderung der Hauptarten gebirgslandschaftlicher Contraste möge es gestattet sein, noch einen Contrast, der zwar nicht in Gebirgslandschaften liegt, aber von solchen in dem Gemüthe des Menschen hervorgerufen wird, hervorzuheben und in seiner Bedeutung zu würdigen. Der Contrast, den ich hier meine,

ist der zwischen den Gefühlen des Stolzes und der Demuth, welche beide zu gleicher Zeit durch den Anblick des Hochgebirges und durch das Wandern auf dessen Gipfeln in des Menschen Brust erzeugt werden. Ueber das erstere Gefühl äussert sich ein Alpenfreund in der Zeitschrift des deutsch-österreich. Alpenvereins 1887 S. 252 mit diesen Worten: „Dem zum Herrn der Erde geschaffenen Menschen wird auch nicht ein Stücklein Erde vorbehalten; auch der Erde himmelragende Gipfel gehören ihm. Selbst die materialistische Denkart wird auf den Hochgipfeln in sich etwas erwacht fühlen, von jenem Majestätsbewusstsein des Menschen, das seine Schranken eben nur am Unendlichen selbst hat.“ In der That ist jener Idealismus, der den Menschen auf die höchsten Bergspitzen führt, ein starkes Zeugniss gegen die materialistische Doctrin und zugleich auch gegen die Darwinistische Lehre vom Ursprung des Menschen.

Wenn wir das Verhalten des Menschen zur Natur überhaupt und zur Gebirgswelt insbesondere vergleichen mit dem Verhalten der Thierwelt zu derselben Natur, so zeigt sich eine Kluft und ein Gegensatz von solcher Grösse, dass man nur darüber staunen muss, wie es dem Materialismus und Darwinismus möglich ist, diese Kluft zu läugnen, oder sie durch die Abstammungslehre überbrücken zu wollen. Die totale Verschiedenheit des menschlichen und thierischen Verhaltens zur Gebirgswelt tritt aber in drei verschiedenen Richtungen oder Beziehungen hervor: im Forschen, im Handeln und im ästhetischen Geniessen. Der Mensch macht die Gebirgswelt zum Gegenstande seiner wissenschaftlichen Forschung, seines praktischen Handelns, welches letztere besonders in den Werken der Cultur und Technik sich offenbart, aber auch zum Gegenstande ästhetischen Genusses. Von diesen drei Verhaltungsweisen des Menschen zur Natur überhaupt und zur Gebirgswelt insbesondere zeigt die gesammte Thierwelt keine Spur. Da wir in diesem Artikel uns speciell mit der ästhetischen Seite und Auffassung der Gebirgswelt beschäftigt haben, wollen wir bei diesem Punkte noch einen Augenblick verweilen.

Wir haben gesehen, welche bedeutende Rolle der Contrast bei der ästhetischen Wirkung der Erscheinungen sowohl der Natur als des menschlichen Lebens spielt. Wenn wir nun aber auf die psychologischen Bedingungen, von welchen die Auffassung und Wirkung eines Contrastes abhängt, zurückgehen, so finden wir, dass

hiezu eine Zusammenfassung oder Aufeinanderbeziehung von Erscheinungen, die räumlich und zeitlich getrennt und qualitativ oft sehr verschieden sind, erforderlich ist. Die Contrastwirkung tritt nur ein, wenn das auffassende Subject sowohl der Verschiedenheit als der Zusammengehörigkeit der Contrastglieder sich bewusst geworden ist. Diese Relationen der Contrastglieder sind aber etwas die Fassungskraft der Sinne Uebersteigendes; sie werden nicht von einem Sinne, sondern bloss von der Intelligenz erfasst. Am deutlichsten lässt sich dies erkennen bei dem vorhin beschriebenen Contraste zwischen dem fröhlichen Gesang eines Hirtenknaben und dem Trauergesange bei einer Leichenbestattung. Zu den Ohren jener Schafe und Ziegen, welche der Knabe hütete, sind die Töne jener Gesänge ebenfalls gedrungen, aber von dem Contraste des einen Gesanges gegen den andern haben jene gewiss nicht das Mindeste empfunden. Auch ein Kind, dessen Verstand noch nicht gehörig entwickelt ist, würde zwar die Töne gehört, aber den Contrast nicht gefühlt haben.

Die Fähigkeit des Menschen, Contraste aufzufassen und zu fühlen, ist daher ein Beweis dafür, dass in der Menschenseele über der sinnlichen Erkenntnisspotenz noch eine höhere Potenz steht, welche die der Sinnlichkeit unzugänglichen Relationen der Gegensatzglieder zu erfassen vermag. So erklärt die antimaterialistische Psychologie, und nur diese, zwei unleugbare Thatsachen zugleich: nämlich die Fähigkeit des Menschen und die Unfähigkeit des Thieres zum Auffassen und Fühlen ästhetischer Contraste.

Die wesentliche Verschiedenheit des menschlichen und thierischen Verhaltens zur Natur lässt sich vielleicht am klarsten und präcisesten formuliren durch Zurückführung auf einen jener vier Gegensätze, welche im Anschluss an Thomas im Beginne dieses Artikels unterschieden worden sind. Einer jener Gegensätze war derjenige, der zwischen correlaten Begriffen und Objecten besteht. Ein specieller Fall der Correlation oder der correlativen Opposition ist derjenige zwischen Subject und Object bei den Acten des Erkennens und Geniessens. Dieser correlative Gegensatz nun findet Statt zwischen dem Menschen und der vernunftlosen Natur; denn der Mensch steht der ganzen vernunftlosen Natur als erkennendes und geniessendes Subject gegenüber. Die Thierwelt ist aber ein Theil des dem Menschen gegenüberstehenden Objectes. Die Thierwelt verhält sich zur Natur wie ein Theil zum Ganzen; der Mensch aber wie Subject zum Object.

Diese Correlation zwischen dem Menschen und der Natur schliesst, wie schon oben angedeutet wurde, dreierlei Beziehungen oder dreierlei Correlationen in sich, nämlich eine theoretische, praktische und ästhetische. Es sind dies drei verschiedene und sich gegenseitig ergänzende teleologische Beziehungen zwischen Mensch und Natur. Die ästhetische Teleologie zwischen Mensch und Natur, die uns hier speciell beschäftigt hat, besteht darin, dass einerseits dem Menschen der ästhetische Sinn, die Fähigkeit Schönes zu erkennen und zu geniessen, gegeben, andrerseits aber auch die Natur so eingerichtet ist, dass sie eine unerschöpfliche Fülle von Erscheinungen, welche jenen Schönheitssinn befriedigen, darbietet. Dies ist jene Seite der ästhetischen Teleologie zwischen Mensch und Natur, wobei der Mensch geniessend, empfangend, die Natur gebend sich verhält. Es gibt aber in derselben ästhetischen Teleologie noch eine andere Seite, wobei der Mensch gebend und die Natur empfangend ist, indem nämlich der Mensch durch Cultur und Kunst der Natur eine höhere Schönheit, als sie von sich aus hat, verleiht und überdies eine neue Welt von Schönheit, wozu die Natur bloss den Stoff bietet, schafft.

Dieses doppelte ästhetische Verhältniss zwischen Mensch und Natur zeigt wieder recht klar, wie sehr die Natur für den Menschen und der Mensch für die Natur, d. h. zum Genusse und zur Beherrschung derselben geschaffen ist. Auf diese ästhetischen Beziehungen zwischen Mensch und Natur liesse sich eine besondere Form des teleologischen Gottesbeweises gründen; denn, da weder der Mensch die Schönheit der Natur, noch diese den zum Erkennen und Geniessen dieser Schönheit fähigen Menschengeist geschaffen hat und beide dennoch so vollkommen zu einander passen, so müssen sie durch ein Princip, welches über beiden Gliedern dieser Correlation steht, hervorgebracht und aufeinander bezogen sein.

Die Gottesidee, zu welcher uns diese Betrachtungen zuletzt geführt haben, ist nun diejenige, durch deren Erweckung und Belebung jenes stolze Majestätsbewusstsein des Menschen, wovon oben die Rede war, in demüthige und ehrfurchtsvolle Bewunderung der Macht und Herrlichkeit des Schöpfers übergeht. Dass und wie die Gebirgswelt auch diese religiösen Gefühle in dem Gebirgswanderer erzeugt, hat sehr schön in begeisterter Sprache Hugo Hofmann geschildert, indem er schreibt[1]): „Die Alpen sind nur eine gigantische

[1]) Zeitschrift des deutsch-österreich. Alpenvereins 1887. S. 252.

Zeichenschrift und Bildersprache Gottes, an welcher der Mensch herumbuchstabirt, doch ihren verborgenen Sinn in seiner letzten Tiefe nicht ergründen kann. Aber ahnen kann er ihn — ein tiefempfundenes Ahnen Dessen, der hinter diesem sichtbaren wundervollen Vorhang steht. Wenn diese Alpenherrlichkeit nur ein winziges Stück von dem Saume seines Gewandes ist und doch so unbeschreiblich schön, dass man ausruft mit dem Sänger des 103. Psalmes: ‚Herr, mein Gott, gross bist du gar sehr! Herrlichkeit und Pracht ist dein Kleid; Licht ist dein Gewand,‘ — wie gross, wie herrlich muss dann Er selbst sein!“

Wir sehen, wie die Gebirgswelt die Grösse und Kraft des Menschen, aber noch weit mehr die Macht und Herrlichkeit Gottes verkündet und so den Menschen, indem sie ihn erhöht, doch zugleich demüthigt.

Recensionen und Referate.

Wesen und Ursprung der menschlichen Seele. Programm der Kgl. Studien-Anstalten zu Freising von Dr. H. Hayd, Lycealprofessor. Freising. 1888.

Der Verf. vorliegender Schrift will weder dem Generatianismus noch dem Creatianismus sich unbedingt hingeben, sondern sucht eine Vermittelung zwischen beiden Auffassungen vom Ursprunge der menschlichen Seele. Wir fassen seine Ausführungen mit seinen eigenen Worten in folgende Thesen.

1) Leib und Seele sind weder beim Thier noch beim Menschen zwei einander coordinirte, für sich bestehende Wesen oder Substanzen, sondern nur Eines, wiewohl man sie zwei verschiedene Naturen oder Bestandtheile nennen kann.

2) Der Zeugungsact durch getrennte Geschlechter ist überhaupt (auch beim Thiere) nicht die Ursache der Entstehung eines neuen lebendigen Wesens, sondern nur eine von den nothwendigen Bedingungen (bei gewissen Thieren nicht einmal dieses).

3) Die menschlichen Eltern erzeugen nicht bloss einen Leib, sondern einen beseelten Leib, also in Wahrheit einen Menschen mit Leib und Seele.

4) Die menschliche Zeugung ist kein secundärer Schöpfungsact, sondern ist selbst nur möglich auf Grund nicht eines vergangenen, sondern des ewig gegenwärtigen göttlichen Schöpfungsactes, und Gott ist daher der Schöpfer des ganzen Menschen mit Leib und Seele.

5) Wie das Kind nicht bloss halb, sondern ganz Kind des Vaters und zugleich der Mutter ist, so ist jeder Mensch ganz zugleich ein Geschöpf Gottes und Kind seiner Eltern.

6) Was durch Zeugung erzeugt und zugleich durch Schöpfung geschaffen wird, ist ein Mensch mit Allem, was zur menschlichen Natur gehört; dazu gehört aber die Wirklichkeit des Geistes oder die Persönlichkeit nicht.

7) Wenn auch nicht der Leib überhaupt, so doch der thierische Leib, d. h. das Uebergewicht der thierischen Sinnlichkeit und die Sterblichkeit desselben, d. h. die factische Nothwendigkeit des Todes, ist dem Menschen erst zugewachsen durch die Sünde.

Wie es bei Vermittlungsversuchen überhaupt zu geschehen pflegt, dass keine der streitenden Parteien befriedigt wird, das dürfte auch hier sich wiederholen. Die Creatianer werden durch die Annahme einer Schöpferkraft, welche bei allem Entstehen fortdauert, nicht befriedigt sein: müsste man ja dann sagen, dass jedes Wesen, ebenso wie die menschliche Seele, aus Nichts hervorgebracht werde. Sie werden auch ein bedenkliches Zugeständniss an den Generatianismus darin erblicken, dass der menschliche Geist und die menschliche Persönlichkeit bloss der Potenz nach in der Zeugung gesetzt werde. Dieses Bedenken wird nach einer andern Seite hin noch verstärkt, wenn der Verf. zur Erklärung jenes Gedankens bemerkt: „Der Entstehungsgrund von Allem, was überhaupt zu was immer für einer Zeit und unter was immer für Bedingungen entsteht und sich verwirklicht, ist der ewige Schöpfungsact. In diesem hat daher auch die menschliche Seele zugleich mit allem Uebrigen ihren Entstehungsgrund. Die einzelnen Seelen gelangen zwar nur in der Zeit nach einander zur actuellen Existenz und zwar beziehungsweise nur unter der Bedingung der Zeugung, aber die Seele selbst, ihrem Wesen nach, d. h. als reines Vermögen, entsteht nicht erst in der Zeit und aus zeitlichen Ursachen, sondern entspringt unmittelbar und ohne Zwischenursachen aus dem ewigen Schöpferwillen Gottes und hat in diesem ihren ewigen Grund. . . Die Erschaffung der Seele selbst als blosse unendliche, erst nach Verwirklichung und Bewusstsein strebende Potenz, fällt also noch vor alle Zeit in den Anbeginn der Schöpfung. Eine individuelle Existenz aber gewinnt sie allerdings erst durch die Production eines Körpers, in welchem sie erst ein persönliches Wesen werden kann. . . Die Seele an sich ist, wie schon bemerkt, überhaupt kein individuelles Wesen, sondern etwas Allgemeines, was erst in der Production eines bestimmten Organismus eine individuelle Existenz gewinnt und sich in unzähligen gleichartigen Individuen verwirklichen kann. . . Das was erzeugt wird, ist freilich nichts Allgemeines, sondern wie das Erzeugende selbst wieder nur ein Individuum; aber diese Individualität, wozu die Natur (durch welche der Zeugende zeugt) in der Zeugung gelangt, ist selbst noch keine vollendete und in sich abgeschlossene, und sie hat auch der Mensch mit dem Thiere gemein; zu einer vollendeten Individualität gelangt der Mensch nur durch eigene freie Thätigkeit und Selbstbestimmung, wodurch er erst zur Person wird.“

Mehr Anklang als diese unhaltbaren Ausführungen über Ursprung und Wesen der Seele dürfte die Erklärung finden, welche H. von der Constitu-

irung des menschlichen Compositums gibt. Um sich den Weg zu bahnen, schickt er eine Kritik der hauptsächlichsten Auffassungen vom Wesen des Stoffes voraus, und betrachtet schliesslich selbst den Stoff als ein Product von Kräften. Da nun die Kräfte der Seele denen, welche den Körper constituiren, mehr oder weniger gleichartig sind, so begreift man, wie die Seele sich ihren Organismus selbst herstellen kann. Und zwar setzt der Verf. zu diesem Zwecke eine dreifache Kraft in der Seele voraus:

1) Eine Kraft, die durch ihre Ausbreitung wirkt, und in ihrer Ausbreitung höchst mannigfaltig bestimmbar ist; 2) eine der ersten entgegengesetzte Kraft, welche nicht bloss die Richtungen und Grenzen der Ausbreitung, sondern auch die Gesammtform wie auch die einzelnen Theilformen der Organe bis ins Kleinste hinein bestimmt; 3) eine Kraft, welche das Wirken der beiden andern continuirlich verbindet.

Diese Gedanken entfernen sich vielleicht weniger, als der Verf. glaubt, von dem, was die Scholastiker von der Vereinigung von Leib und Seele lehren. Er wird gewiss die Kräfte nicht als accidentale Bestimmungen denken, sondern als Substanzen oder substanziale Principien; denn accidentale Kräfte können für sich nicht existiren. Damit haben wir aber bereits eine Annäherung an die zwei substanzialen Constitutive, aus denen das menschliche Compositum, wie jedes körperliche Wesen, besteht. Nun müssen die Kräfte, welche das Compositum constituiren, eine gewisse Verschiedenheit unter sich darbieten, um als Grund der verschiedenen Eigenschaften fungiren zu können. Es muss die Ausdehnung, wenn man nicht einem extremen Dynamismus verfallen will, einer anders gearteten Kraft, als die Einheit und die damit zusammenhängenden Eigenschaften, zugeschrieben werden. Damit haben wir aber den Gegensatz zwischen formalem und materialem Wesensconstitutiv. Da aber dies formale Element im Menschen, die Seele, auch psychischer und geistiger Zustände fähig ist, so muss sie eine über allen Naturformen stehende geistige Form sein, die dann aber zugleich den Urstoff zum menschlichen Leibe actuirt.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

---

1. **Institutiones juris naturalis** secundum principia S. Thomae adornavit Theodorus Meyer S. J. Jus naturale generale. Friburgi, Herder 1885. 8°. XX, 498 S. *M.* 6.
2. **System der Philosophie.** Vierte Abtheilung: Ethik von Ernst Commer. Münster, Schöningh 1886. gr. 8°. IV, 221 S. *M.* 3,20.

Die beiden oben genannten Werke stehen auf dem Boden des hl. Thomas. Der enge Anschluss an den Heiligen verhindert aber in keinem

von beiden Werken jene für eine ruhige Würdigung sachlicher Verhältnisse nöthige Objectivität, die wir bei den Jüngern der neuern Philosophie so vielfach vermissen. Der leidenschaftliche Drang nach Originalität, welcher die Meister dieser Philosophie erfüllt, reisst den Schüler mit sich fort und versetzt seinen Geist in eine unruhige Stimmung, in der sich die objectiven Verhältnisse nicht mehr ganz so darstellen, wie sie sind. Dagegen bewahrt schon das Alter der peripatetischen Philosophie vor der Unruhe bewusster Unsicherheit; an einem blinden philosophischen Dogmatismus aber hindert die Mannigfaltigkeit der Lösungen, die sich auch auf diesem Boden darbieten, und das scharfe Andrängen gegensätzlicher Anschauungen.

Die beiden genannten Werke bemühen sich mit dem redlichsten Streben, der vollen Realität sich zu bemächtigen, so wie sie ist, nicht so wie sie eine oft mehr dichterische als philosophische Phantasie sich zurechtlegt. Sie ergreifen den nackten Willen, die einfache unverwickelte Willenshandlung, analysiren deren einzelne Momente, entwickeln die einzelnen Seiten, erweitern sie zu Folgerungen und principiellen Sätzen und fügen dann synthetisch die gefundenen Gedankenglieder zu einer Kette zusammen. Der systematische Aufbau ist im Anschluss an S. Thomas, S. Th. I. II. in beiden Werken den Umrissen nach der gleiche.

Zuerst wird die Willenshandlung unter den allgemeinen, auch das anorganische Wirken umfassenden Gattungsbegriff der „Thätigkeit“ (actio) überhaupt gestellt und dessen Momente (Princip, Zweck, apprehensives und expansives Vermögen etc.) analysirt. Noch innerhalb dieses Gebiets fällt dann die gleichsam naturnothwendige Zweckbeziehung des menschlichen Willens auf das Wohl, die Glückseligkeit und zwar die Seligkeit in Gott. Erst hieran schliesst sich die Untersuchung der dem menschlichen Willen specifisch eigenthümlichen Momente: die Willensfreiheit, die innerliche Moralität, der ethische Habitus des Willens, die moralische Zurechnung und die naturgesetzliche Bestimmtheit des Willens, die sich im „Gewissen“ dem Bewusstsein vermittelt. Während nun aber Commer in einem zweiten Theil sogleich das Naturgesetz nach den verschiedenen Richtungen seines verpflichtenden Charakters in Pflichten gegen Gott, gegen sich und die Nebenmenschen näher specialisirt, schickt Meyer, der mehr eine „Rechtsphilosophie“ im Auge zu haben scheint, dem speciellen Theil eine socialethische Begründung voraus. Bei aller Wahrung des „Naturrechts“ wird es so möglich, dem positiven Charakter der natürlichen sittlichen Institutionen, auf die sich die natürlichen sittlichen Pflichten beziehen, gerecht zu werden.

1. Die principiellen Auseinandersetzungen Meyers sind ungemein scharfsinnig. Sie zergliedern den complexen Thatbestand bis in die kleinsten noch wahrnehmbaren Theilbestände.

„Princip einer jeden natürlichen Wirksamkeit ist die Natur des thätigen Subjects." „Princip und Zweck entsprechen sich" d. h. (erlauben wir uns beizufügen) sie sind nicht identisch, aber sie durchdringen sich. Der Zweck ist ein äusseres Object, das ein „Gut" (bonum) für das Subject ist, weil es der Natur desselben angemessen ist, in dieselbe eingeht und ihre Potentialität zur Actualität erhebt. Jede Thätigkeit setzt eine durch ein Object zu erweckende und zu actualisirende Fähigkeit voraus. Zur Vollendung eines actus wird eine doppelte Thätigkeit, eine das Object percipirende und eine dasselbe umfassende Action erfordert (bei den Menschen die das Object beobachtende, intellective und die dasselbe umschliessende, willensmässige Function). Demnach werden facultates apprehensivae et expansivae unterschieden.

Der Mensch hat, wie das Thier, keine einfache Natur. Es mischen sich hier verschiedene Kräfte und Vermögen. Gibt es dennoch ein einheitliches Actionsprincip und welches? Es ist dies die höchste Fähigkeit und Function, der sich alle anderen Kräfte unterordnen: beim Menschen der appetitus rationalis. Das Formalobject des menschlichen Willens als einer von jeder andern Function specifisch verschiedenen Thätigkeit ist das Gute im weitesten Sinne, d. h. nicht etwa eine besondere Gattung des Seins (sinnliches, psychisches, ideales, göttliches Sein), sondern das Sein überhaupt in seiner Correlation und Angemessenheit für das vernünftige Begehren des Menschen. Wird das „bonum universum sive omne bonum indefinite sumptum" auf die Zuständlichkeit des Subjects zurückbezogen, dessen Natur es zur Vollkommenheit vollenden soll, so erscheint es in dieser Fassung als Glückseligkeit (beatitudo). Das Ziel des Menschen ist objectiv das bonum universum, subjectiv die beatitudo. Es entsteht nun natürlich die Nothwendigkeit, das bonum universum in concreter Besonderung zu betrachten, die einzelnen Güter, denen sich praktisch der Mensch in buntem Wechsel zuwendet, in ihrer Beziehung zur subjectiven Zuständlichkeit zu betrachten. Eine eindringliche und überzeugende Beweisführung stellt Gott und die ewige Seligkeit als das höchste, einzig wahre Gut dar.

In einem ferneren Abschnitt wird die menschliche Handlung nach ihrer eigentlich moralischen Werthung betrachtet: ihre Freiheit, innere Moralität und Zurechnung.

Wenn es uns gestattet ist, hier einen Wunsch vorzutragen, so wäre es der, der verehrte Verfasser hätte (S. 67 ff.) etwa an einem anschaulichem Beispiel gezeigt, wie auf Grund erfahrener Zustände der Mensch seinem Wollen einen aus verschiedenen Theilmomenten zusammengesetzten Gesammtzustand als Zweck vorsetzt und wie in diesem Zweckgebilde schon die ihm dienlichen Mittel mit causaler Nothwendigkeit enthalten sind (cf. S. Th. I. II. qu. 8 a. 3.). Recensent erinnert sich in

dieser Hinsicht an die trefflichen teleologischen Erörterungen Sigwart's in seinen „Kleinen Schriften." Dieser betont u. a. mit vollem Recht das technische Moment an den sittlichen Erwägungen: mit welchen Mitteln erreiche ich einen bestimmten Zustand? Erinnern wir uns etwa an die Berufswahl. Mit den Zwecken, die ich mir in meinem Berufe setze, sind auch zum grössten Theil die Mittel gegeben, mit denen ich sie erreiche. Die Arbeiten, die ich mir vornehme, die Dienste und Wohlthaten, die ich Andern erweisen will, die Erholungen setzen sich zusammen aus einer Reihe einzelner Handlungen, welche durch den Grundgedanken bestimmt sind.

Im engsten Anschluss an den hl. Thomas sieht M. die Wurzel der Freiheit des Willens in der Indifferenz des Vernunfturtheils. Der Verstand steht allen möglichen Willensobjecten in gleicher Weise gegenüber und bevorzugt an sich keines derselben. So ist es dem Willen freigestellt, sich zu was immer für einer Thätigkeit hinzubewegen.

Gegenüber dieser Fassung könnte man den Einwand erheben, dass allerdings der Intellect sich zu allen in gleicher Weise verhalte, allein eine Entscheidung erfolge doch nicht willkürlich, vielmehr folge der Wille dem stärkeren Gewicht. Wenn ich mich nicht täusche, lässt sich diesem Einwand entgehen, wenn man die Freiheit tiefer auf den Willen, bezw. die Seelennatur selbst zurückführt. Ich finde für diese Vertiefung einen Anknüpfungspunkt in S. Th. I. qu. 19 a 1. In der hier gegebenen Bestimmung des Willens scheint uns ein tiefer Sinn zu ruhen. Die Seele kann sich zur Form von Allem machen. Gott, die Gesellschaft, die Natur und Sinnlichkeit kann die intellectuale Form werden, nach der sie strebt. Man kann die Seele die reine Möglichkeit (wie Gott die reine Wirklichkeit) nennen und hierauf die Freiheit begründen. Freilich um den Vorwurf zu beseitigen, dadurch werde die Seele mit der Materie auf eine Stufe gestellt, muss sogleich beigefügt werden, dass die Seele zugleich auf Alles und zwar nach der richtigen Ordnung angelegt und hingeordnet ist, dass sie die Keime und Samen der Formen enthält, zu denen sie sich bildet. Daraus erklärt sich denn erst die volle Freiheit. Wenn nämlich der Wille sich für niedere Güter entschieden hat, reagirt dagegen das höhere Bewusstsein oder die höhere Anlage. Gegenüber dem rohen Drang der niedern Triebe spricht die Vernunft mit den schwerwiegendsten Gründen für die feineren Triebe und zwischen beiden hat der Mensch die Wahl.

Die Moralität der Handlung, ihr sittlicher Werth wird innerlich, durch ein innerliches, nicht durch ein äusseres statutarisches Princip bestimmt. Die ethischen Theorien des Hobbes, Pufendorf, Kirchmann und der Positivisten werden zurückgewiesen, weil sie die Sittlichkeit ganz äusserlich fassten. Unter den innern Moralprincipien werden in ebenso

zutreffender als origineller Weise die eudämonistischen von den deontologischen, die empiristischen von den Vernunftprincipien unterschieden. Da ein Princip absoluten Werth und absolute Verbindlichkeit haben muss, können weder vergängliche und sehr relative Utilitätsrücksichten und hedonische Gesichtspunkte, noch die reine Vernunft als imperatives Vermögen (Kant) ein brauchbares Princip abgeben. Meyer stellt aus diesem Grunde mit grosser Umsicht und Behutsamkeit die Vernunft Gottes und in abgeleiteter Weise die menschliche Vernunft als Moralprincip auf, nachdem zwischen Gut und Bös unterschieden werden soll.

Das ethische Vernunftprincip erhält eine praktische Wirksamkeit im Naturgesetz, das sich in einem geheimen Zuge der Seele offenbart. Der göttliche Wille bildet den verpflichtenden Factor, welcher dem Vernunftprincip gesetzliche Bedeutung gibt.

Gewiss begründet der Wille und die Vernunft Gottes mit der Erschaffung und Erhaltung der Welt vernünftiger Wesen auch dem Wesen nach ihre sittliche Ordnung. Allein κατὰ φύσιν ist unsere Natur mit ihren Anlagen und Neigungen das Erste, das Princip, welches uns zum wahren Grund hinleitet. Der nächste Zweck, der uns leitet, ist die Glückseligkeit, wie das ja genugsam auseinandergesetzt wurde. Diese Glückseligkeit suchen wir in Gott, die Alten in der Gesellschaft (πόλις) und im geistigen Leben (τάξις). Nur sofern es uns an der Glückseligkeit gelegen ist, lassen wir uns zu göttlichen und menschlichen Gesetzen verpflichten, aber eine Verpflichtung ohne diesen eudämonistischen Hintergrund widerstrebt uns auf dem theologischen Boden nicht viel weniger, als auf dem anthropologischen Boden Kants. Gott bedeutet für uns niemals bloss den Gesetzgeber; die Gottesvorstellung ist für uns vielmehr der Inbegriff aller Vollkommenheit und Seligkeit.

Noch eine andere Betrachtung führt uns zu einem gleichen Resultat. Der Begriff des Gesetzes enthält nicht bloss das Moment des Verpflichtenden und Verpflichteten, sondern auch als weitere Perspective oder als unmittelbar enthaltenen Grund der vorgeschriebenen Handlung einen bestimmten Zweck. Man soll zwar das Gesetz erfüllen ohne Rücksicht auf die Zwecke, die es verfolgt, allein im Sittengesetz sind seine Zwecke, das Wohl des Einzelnen und seiner Mitmenschen unmittelbar schon enthalten. — Es war das fortwährende „ceterum censeo“ des bekannten Leibnizianers Lotze sowohl gegen den materialistischen Mechanismus als den Hegelianismus, dass er die Formen gegen den Inhalt überschätze. Dieser Vorwurf trifft auch die Kant'sche Moral und jede ausschliessliche Betonung der Gesetz- und Pflichtmässigkeit der sittlichen Handlungen ohne Rücksicht auf die Zwecke.

Dass die Meyer'sche Formulirung viele Vortheile hat, soll damit nicht geleugnet werden. Dem Autoritätsprincip ist eine feste Grundlage

gegeben und der Vorwurf des Eudämonismus beseitigt. Allein die Autorität muss sich bewähren und der Eudämonismus ist unaustilgbar. Deshalb wäre mehr noch, als es S. 101 u. 141 geschah, ein Anschluss an die einleitenden eudämonologischen Untersuchungen zu wünschen gewesen. (S. 147 ff.)

Ein Meisterstück einfacher, klarer und lichtvoller Auflösung der verwickeltsten Probleme sind die Kapitel über die Gesellschaft. Viele Rechtsphilosophen behandeln den Staat als ein Art Mysterium, heben ihn hinaus über alle Analogien und beehren ihn mit den unergründlichsten Prädicaten. Meyer löst die Frage sehr einfach, indem er den Staat mit der Scholastik unter den Gattungsbegriff der Gesellschaft überhaupt stellt. Es ist zwar richtig, dass die societas im privatrechtlichen Sinne schon den Staat voraussetzt und der Einwand scheint deshalb stichhaltig, dass Bildung und Form der privatrechtlichen Gesellschaft für eine genetische Erklärung des Staatswesens nicht verwandt werden könne.

Allein es gibt einerseits Staaten und Staatsformen, die ganz auf dem gleichen Wege wie private Gesellschaften entstehen und andererseits gibt es eine Gesellschaft, die ebenso natürlich entstanden und ebenso alt wie der Staat ist und doch täglich neu entsteht: die Familie. Ueberhaupt kann sich nur betreffs der Entstehung, nicht aber hinsichtlich anderer Bildungsmomente eine Differenz erheben.

Die Materie einer Gesellschaft sind deren Glieder, ihre Form der Gesellschaftszweck. Der Zweck bedarf nun aber eines concreten Trägers, das ideale Princip eines realen Executors, dem das Recht eigen ist, die Gesellschaftsglieder zur Mitarbeit am Gesellschaftszweck nöthigenfalls durch Zwang zu veranlassen. Dies ist die „Gesellschaftsauctorität", sei nun ein Einzelner oder eine Mehrheit deren Träger. In der realen Ordnung ist die Auctorität das formgebende Princip, wie in der metaphysischen Ordnung der Zweck. Die Gesellschaft, formell und materiell vollendet, ist eine Art Organismus, ja eine moralische Persönlichkeit mit eigenem Actionsprincip und eigenem Wollen.

Untersuchungen über das Recht und dessen Charakter beschliessen den vorliegenden ersten Theil der Ethik. Mit Spannung sehen wir dem Erscheinen des zweiten Theiles entgegen.

2. Rascher als Meyer führt uns Commer zum Ziele. Das Schwergewicht des Werkes liegt auf dem principiellen Theile. Die Einzelausführungen sind sehr gehaltreich und suchen durch zahlreiche Exemplificirungen den schwierigen Gegenstand dem Verständnisse nahe zu bringen. Vorzüglich bewundernswerth ist aber die Selbstlosigkeit, womit der Verfasser sich den Gedanken des hl. Thomas unterordnet. Die Sprache und Methode des Aquinaten ist ihm in Fleisch und Blut über-

gegangen und so erhalten wir ein getreues Abbild der thomistischen Ansichten.

Der Zusammenhang der einzelnen Partien scheint uns straffer zu sein, als bei Meyer, wiewohl es bei beiden Werken schwer ist, den Plan und Zusammenhang zu entdecken und eine Totalansicht des ganzen Aufbaues zu gewinnen. Wir haben zwar oben in der Einleitung zu diesem Referate den Gesammtplan und eine Uebersicht zu geben versucht wissen aber nicht, ob wir den Intentionen der beiden Verfasser gerecht geworden sind.

Nach einleitenden Bemerkungen über Gegenstand, Eintheilung und Methode der Ethik folgen in dem fraglichen Werke teleologische Erörterungen allgemeiner Natur. Sehr scharfsinnig bewiesen werden u. A. folgende Sätze: Jedes Drängen eines thätigen Subjectes geht entweder auf etwas, was entstanden ist, oder auf die Thätigkeit selbst; keine Thätigkeit geht ins Unendliche fort, die Thätigkeit hat immer eine Grenze, über die sie nicht hinausgeht d. h. einen Zweck. Dieser Zweck muss etwas Determinirtes und zwar eine determinirte Wirkung sein. Sowohl die Naturdinge als die intelligenten Wesen sind um eines Zweckes willen thätig.

Der Zweck des Menschen besteht weder in einem äussern noch innern bestimmten geschaffenen Gut. Der Gegenstand des Wollens ist das Gute schlechthin, das Gute überhaupt. Damit wird zunächst etwas befremdlich das Gute an sich, das vollkommen Gute, Gott identificirt. Gott ist ein determinirter Zweck, während das Gute überhaupt unbestimmt ist. Allein auf Grund der vorausgehenden negativen Beweisführung konnte diese Gleichsetzung des Guten überhaupt und Gottes vollzogen werden.

Das Glück des Menschen (im Sinne der griech. εὐδαιμονία) besteht in der Vollendung einer thätigen (nicht passiven) Kraft des Menschen. Diese Kraft ist das speculative und nicht das praktische Vermögen des Menschen und zwar darf die Speculation im letzten Grunde kein geschaffenes mitgetheiltes Sein, sondern das Sein an sich und aus sich zum Gegenstand haben. Erst die unerschaffene Wahrheit, die Wahrheit selbst macht den Intellect vollkommen.

Man könnte hier vielleicht zweifeln, ob der Uebergang vom Guten und Sein oder Wahren an sich und überhaupt zu Gott genug vermittelt sei, zumal da bei Aristoteles den Inhalt beseligender Beschauung die Ideen überhaupt bilden und es darauf ankam, die entschiedener transcendente Fassung des höchsten Denkinhaltes zu rechtfertigen. Indessen liegt die Begründung in dem ganzen theoretischen System und brauchte hier nicht mehr reproducirt zu werden.

Ein anderer Punkt ist die Bevorzugung des Denkens vor dem Wollen und der theoretischen vor der praktischen Thätigkeit. In dem Sinne,

wie hier das Wollen gefasst ist, als eine Bewegung, die ihre Aufgabe erschöpft hat und also ruht, wenn das Ziel erreicht ist, kann dieser Vorzug ja anerkannt werden. Betreffs dieses Punktes sei auf die trefflichen Auseinandersetzungen Gutberlets in s. Ethik S. 12 verwiesen. Ein sehr gewichtiger Grund scheint uns in den schönen Stellen S. Th. I. q. 16 a 1; I. II. q. 22 a. 2, q. 66 a. 6 zu liegen, deren Inhalt von Gutberlet, Psychologie S. 175 entwickelt wird. Danach versetzt erst eigentlich der Wille in jenen vollen idealen Besitz der Dinge, welche ihre Erkenntniss begünstigt. Besonders deutlich sieht man das an der Gotteserkenntniss. Diese erschliesst sich gewiss viel eher dem, der sich zu Gott in reinem Streben erhebt, als dem, der die Gottesvorstellung in die engen Grenzen seines Gesichtskreises einspannt. Uebrigens sagt der hl. Thomas selbst: „Quando res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu" (I. q. 82 a. 3.) und: „In his, quae sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio" (I. II. q. 66, 6). Bei dem, was unter dem Menschen liegt, bei den sinnlichen Dingen der Schöpfung sei dies aber anders, weil diese den sie begehrenden Menschen herabziehen, während er sie in der intellectuellen Anschauung ideell erhebt. Die Erkenntniss habe einen erhabeneren Gegenstand in dem Allgemeinen, dem es zustrebt, als das Begehren, das auf Einzelnes gehe und es in praktischer Rücksicht erfasse. Allein abgesehen davon, dass uns für das Erkennen zunächst der volle Besitz der Realität ohne Verklärung und Verallgemeinerung nöthig scheint, womit nicht Alle einverstanden sind, ist überhaupt auf diesem Wege die Frage nach dem Primat der Vermögen nicht zu lösen. Denn wir bewegen uns hier immer auf intellectuellem Gebiete, ohne uns in die Sphäre des Wollens selbst zu begeben und würdigen dieses nur nach seiner Bedeutsamkeit für das Erkennen.

Wir kommen dem eigentlichen Gesichtspunkt näher, wenn wir das Fühlen im Verhältniss zum Wollen ins Auge fassen. Man mag dasselbe in was immer für eine Beziehung zum Wollen bringen, jedenfalls steht es demselben am nächsten und verstärkt dadurch die Willensposition. Das Gefühl aber aus der höheren Seelenregion zu streichen, geht nicht, da uns sonst nur eine kalte und hohle Maschinerie von Vorstellungen und Bewegungen bliebe, ohne Liebe, Leben und Seligkeit.

Nach Feststellung des höchsten Zweckes der menschlichen Thätigkeit wendet sich C. den Gesichtspunkten zu, welche für die moralische Beurtheilung überhaupt in Betracht kommen, ohne, wie Meyer, das Problem der Willensfreiheit, welches schon die Psychologie löste, zu berühren. Dabei unterscheidet er zwischen den Bestimmungsgründen, den Ursachen oder Principien der Moralität überhaupt und den Arten der specifischen Unterschiede der moralischen Handlungen. Die Moralität hängt ab von

dem Gegenstand, Umstand und Zweck der Handlungen. Dagegen muss für die Feststellung der ethischen Artunterschiede (gut, bös) die Vernunftordnung (das göttliche und Naturgesetz) beigezogen werden, welche erst in einem späteren Abschnitt genauer begründet wird.

Wir haben schon oben dasjenige Verhältniss des Sittengesetzes und der ethischen Zwecke behandelt, in welchem beides zusammenfällt oder übereinstimmt. Es kann sich nun aber auch eine Discrepanz ergeben. Der Mensch kann sich Zwecke setzen, welche unter dem Sittengesetz bleiben d. h. gegen dasselbe gehen und insofern das Sittengesetz jene unverbrüchliche Ordnung wahrt, ohne welche das Wohl und die Existenz der Gesellschaft gefährdet wird, aber auch Zwecke, die über dies unbedingt Nothwendige hinausgehen (s. Commer's Jahrbuch II S. 591). Deswegen bleiben aber doch immer die im Sittengesetz angedeuteten Zwecke oder vielmehr die damit gegebene Ordnung der Zweck des Normativen, an welchem sich auch darüber hinausgehende Bestrebungen zu orientiren haben.

Die allgemeinen Auseinandersetzungen über das Wesen des Gesetzes sind sehr befriedigend. Das Gesetz ist eine gewisse Regel, ein Maass oder eine Ordnung (Hinordnung) für die Handlungen. Hier kommen nun drei Gesichtspunkte in Betracht: einmal das Princip, von dem die Regel ausgeht, (Verstand) und der Zweck, auf den sie hinordnet (Glück oder Wohl). Dazu kommt die Beziehung auf das allgemeine Wohl oder Glück, die dem Gesetze wesentlich ist. Vielleicht hätte hier der Zusammenhang deutlicher herausgestellt werden können. Wenn nämlich C. den Satz, dass in jeder Gattung das, was darin Princip ist, auch Maass und Regel dieser Gattung ist (z. B. die Einheit in der Gattung der Zahl), zunächst nur auf den Verstand zu beziehen scheint, der in allen Menschen gleichmässig das Gesetz fordert, so liegt es doch nahe, ihn auch auf das Wohl, welches ein allgemeines sein muss, zu beziehen. Ergänzend muss dazu dann aber nothwendig der eigentliche Beweisgrund des Verfassers hinzutreten: jeder Theil sei auf das Ganze hingeordnet, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, also der einzelne Mensch auf die vollkommene Gesellschaft. Uns scheint diese Ausführung sehr wichtig, da sie die socialethischen Momente des Sittengesetzes begründen muss.

Originell ist die Gesellschaftslehre Commer's. Die Gesellschaft ist eine Vereinigung menschlicher Individuen. Sie ist eine menschliche Einrichtung und beansprucht die specifisch menschlichen Fähigkeiten, Intelligenz und Willen zur Erreichung des gemeinsamen Gutes, das ihr Zweck ist. Die Gesellschaft unterscheidet C. in drei Arten, wir würden sagen, drei Stufen und zwei Gattungen. Die erste Stufe ist die Familie, die sich zum Verwandtenkreis erweitert, die zweite Stufe ist die wirthschaftliche Gesellschaft und die dritte der Staat. Da die wirthschaftliche

Gesellschaft einer eigenen socialen Auctorität entbehrt, wird sie als eine Unterart des Staates, ähnlich wie der Verwandtenkreis als eine sociale Unterart der Familie dargestellt. Familie und Staat sind die vollendeten Gattungen der Gesellschaft; der Verfasser deutet an, dass er mit dieser Fassung für die Lösung des socialen Problems einen Beitrag liefern will. Wenn wir ihn recht verstehen, folgt aus seinen Grundsätzen, dass der Staat, nicht die Gesellschaft, diese Aufgabe in die Hand nehmen muss.

Wie weit und dehnbar fast bis zur Verschwommenheit der Begriff „organisch" und Organismus geworden ist, sieht man daran, dass es dem Verfasser nicht genügt, den Staat mit einem blossen Organismus zu vergleichen. Er denkt daran, wie man überall, wo eine Anstalt oder Gesellschaft gegründet wird, von organisiren u. s. w. spricht. An und für sich ist aber gewiss zu viel gesagt, wenn man den Staat einen Organismus nennt. Denn in den Organismen sind die einzelnen Theile und einzelnen Organe dem einheitlichen sensitiven oder psychischen Lebenszweck untergeordnet, umgekehrt sind aber die staatlichen Anstalten der Regierung offenbar zum Wohle der Einzelnen vorhanden. Es fehlt hier jener enge auf Wechselwirkung oder teleologischer Einheit beruhende Zusammenhang. Deshalb dürfte es vielleicht zutreffender sein, die Begriffe „Gesellschaft", „Anstalt" oder „juristische Persönlichkeit", als Gattungsmerkmal des Staates zu verwenden.

Durch diese geringfügige Ausstellung soll natürlich der Werth des Werkes nicht verringert werden, dem wir die beste Verbreitung wünschen.

Maihingen. **Georg Grupp.**

Die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiologischen Psychologie. Von Hugo Münsterberg, Dr. phil. et med. Freiburg, Mohr. 1888. 163 S. *M.* 4.

Der grossen Frage nach der menschlichen Willensfreiheit hat ein Strassburger Privatdocent eine überraschende, ganz neue und fundamentale Lösung angedeihen lassen: er leugnet einfach den Willen. Die Seele und was wir ihren Willen nennen, ist nur eine Combination von Empfindungen. Man kann nämlich, so versichert der Autor, den Willen auf Muskelcontractionen zurückführen, die willkürlichen Bewegungen sind ja schliesslich nichts Anderes als willkürliche Muskelcontractionen. Eine eingehende Analyse der Muskelcontractionen zeigt nun, dass dieselben bedingt und vollständig erklärt werden erstens durch einen peripheren Reiz, z. B. eine Druckempfindung, welche centripetal nach den centralen Nerventheilen, in dem Gehirn, fortgeleitet wird. Diese Gehirnreizung pflanzt sich zweitens centrifugal nach den Muskeln auf dem Wege des kürzesten Widerstandes fort und versetzt durch Contraction derselben irgend ein

Glied in Bewegung. Das ist der Wille als rein physiologischer Vorgang betrachtet, ein immaterielles Agens ist dabei in keiner Weise erforderlich. Aber auch die psychologische Betrachtung lässt keinen Willen zum Vorschein kommen. In unserem Bewusstsein finden wir vor der Muskelbewegung nichts Anderes als Vorstellungen und nach den Vorstellungen die Bewegung. Alles, was man zwischen beiden Bewusstseinszuständen einschieben will, ist metaphysische Zuthat; von einem Impulse des Willens kann nur insofern die Rede sein, als man sich bei anschaulicher, sinnlicher Darstellung des Vorganges eines Ausdruckes bedienen kann, der nur in der Physik Bedeutung hat.

Es fragt nun der erstaunte Leser, woher ein so zweckmässiger Mechanismus? Wie kommt es, dass dem äussern Reize immer eine Bewegung entspricht, die im gegebenen Falle als die nützlichste zu erachten ist? Dieser Mechanismus ist nach Darwin'scher Methode gezüchtet worden. Der sensorisch-motorische Apparat erweist sich in Allem dem Leben des Menschen oder seiner Nachkommenschaft als äusserst vortheilhaft. Vortheilhafte Eigenschaften sind nach dem heutigen Stande der Naturwissenschaft durch Selection zu erklären. Also gilt Gleiches auch von dem sensorisch-motorischen Mechanismus. In der That ist der vegetative Apparat im Menschen nach neuesten Forschungen nicht weniger complicirt, als der animale; und doch zweifelt Niemand mehr an der Darwin'schen Entstehung des ersteren. Also kann man auch die Empfindung und willkürliche Bewegung nach denselben Principien erklären.

Soweit gehen die philosophischen Ansichten über den Willen auseinander. Nach dem Idealisten Schopenhauer ist die ganze Welt und der Urgrund der Welt Wille; nach Münsterberg, dem physiologischen Psychologen, gibt es keinen Willen. Soweit ist nicht einmal der Vater der physiologischen Psychologie gegangen: Wundt schenkt den Willensimpulsen eine grosse Aufmerksamkeit. In der That fällt nach dieser neuen Ansicht der Unterschied zwischen Willkürbewegungen und Reflexbewegungen weg. Das Wesen der letzteren besteht gerade darin, dass eine Reizung eines Nervengebietes in einem andern sich von selbst, ohne Zuthun des Willens, widerspiegelt. Wohl mag mit jeder peripheren Nervenreizung ein Bewegungsimpuls nach den Gehirnganglien, nach den Muskeln hin sich spontan verbinden; — ganz unwillkürlich macht die Hand, welche verletzt wird, eine Abwehrbewegung; ja selbst die Vorstellung einer Bewegung bringt mehr oder weniger unbewusst eine leise Muskelzuckung hervor, wie dies das Gedankenlesen beweist. Aber ausser diesen unwillkürlichen Bewegungen finden sich in unserem klaren Bewusstsein auch willkürliche, von uns frei beschlossene Bewegungen, wodurch wir selbst den unwillkürlichen Reflexen entgegenwirken, sie völlig unterdrücken können. Dieses Bewusstsein unseres eigenen freien

Wollens ist keine metaphysische Speculation, sondern offenkundigste Thatsache. Oder wie erklärt M., dass wir uns bald willkürlicher, bald unwillkürlicher Bewegungen bewusst sind? Woher dieser Unterschied, wenn alles nur Reflexbewegungen sind? Ferner ist es klarste Thatsache, dass die Vorstellung einer frühern Bewegung nicht hinreicht, um ohne Weiteres dieselbe auszuführen, wie M. behauptet. Dann brauchte der Arbeiter, der mit schwerer Mühe einen Stein zu heben hat, sich nur vorzustellen, dass er ihn schon einmal gehoben, und sofort fände der Hub ohne allen Willensimpuls statt. Nun meint M. freilich, die Gewohnheit und die Eindrücke des ganzen Lebens mit ihren Reactionen müssten auch berücksichtigt werden. Aber mag die Gewohnheit noch so sehr zu einer Bewegung drängen, der Wille kann dem Drange widerstehen, mag sich auch aus der Gesammtheit aller Eindrücke eine noch so zweckmässige Zusammenordnung von Reizen und motorischen Reactionen gebildet haben. Zu der Vorstellung eines Sprunges über einen breiten Graben muss noch eine sehr reale Willensanstrengung kommen, um wirklich hinüberzusetzen.

Ebenso wird das Wesen der Willenshandlung ganz verkannt, wenn der Verf., um das erste Auftreten des sensorisch-motorischen Apparates bei den niedrigsten Thieren zu erklären, dieselbe einfach als vortheilhafte Reaction des Protoplasma's gegen nützliche oder schädliche Eingriffe von Aussen darstellt. Freilich reagirt das einzellige Thier auf äussere Einflüsse, diese sind aber von den spontanen Reactionen des Stoffes oder einer Pflanzenzelle durchaus verschieden. Denn es ist der thierischen Reaction wesentlich, von Erkenntniss oder Empfindung veranlasst zu sein. Diese von der Vorstellung verursachte Tendenz, z. B. eine Gefahr zu beseitigen, ist eben der Wille und durchaus verschieden von jeder rein vegetativen Reaction der Pflanzenzelle. Es ist darum die Parallelisirung der sensitiven Organisation mit der vegetativen durchaus unlogisch. Wenn die vegetative durch Züchtung entstehen konnte, so folgt mit nichten, dass auch Empfinden und willkürliche Bewegung auf demselben Wege entstand. Wenn auch die materielle Einrichtung des vegetativen Apparates dieselbe wäre, wie die des sensitiven Nervensystems, so bliebe immer noch die Empfindung und die willkürliche Bewegung, die dem letzteren eigen ist, zu erklären. Aber gerade weil die sinnlichen Functionen viel höhere sind als die vegetativen, muss auch ihre Organisation viel vollkommener sein.

Wollen wir übrigens logisch vorgehen, so müssen wir gerade umgekehrt schliessen: Der sensitive Mechanismus ist so geheimnissvoll complicirt, dass er ganz sicher nicht durch die Darwin'sche Zufallstheorie erklärt werden kann; also geht dies auch beim vegetativen, der mit diesem im Wesentlichen übereinstimmen soll, nicht an. Wer wollte auch eine Thatsache von so fundamentaler Bedeutung, wie die Existenz des

menschlichen Willens, auf eine so luftige Hypothese, wie die Darwinistische Selectionstheorie, stützen? Ist denn der menschliche Wille wirklich nichts Anderes als Muskelcontraction? Wenn ein Mensch sich frei entschliesst, für das Vaterland oder für das Wohl seines Nächsten den Tod zu erleiden: wo findet sich da etwas von Muskelcontraction?

Fulda. **Gutberlet.**

Xénophane de Colophon par J. Thill. Luxembourg, V. Bück. 1888. 21 p.

Der vielgewanderte, geniale und kühne Stifter der Eleatenschule, der gegenüber der pythogoräischen Zahlenlehre sowie der noch tiefer stehenden physikalischen Welterklärung der Jonier ganz neue eigenartige Wege in der Speculation einschlug (Cf. Euseb. Praep. ev. VII, 23 Migne: *ἰδίαν τινὰ ὁδὸν πεποιημένος κ. τ. λ.*), hat bei den bruchstückartigen schriftlichen Ueberresten den Geschichtschreibern beinahe ebensoviel zu schaffen gemacht, wie Heraklit. Die Hauptfrage ist immer folgende: Was für eine Weltanschauung hat Xenophanes vertreten? Etwa den reinen Monotheismus, wie Clemens von Alexandrien (Strom. V. 256 Migne) und Victor Cousin (Nouv. fragm. philos. p. 62) wollen? Oder den Pantheismus, und zwar bereits in Spinozistischer Form, wie Bayle (Oeuvres T. IV, 524) und Schopenhauer (Par. und Paral. I, 69) annehmen? Oder den Skepticismus, für den schon Sextus Empiricus (Adv. Math. 157) ihn in Beschlag nimmt? Oder endlich gar den Materialismus, wie Röthe (Gesch. d. abendl. Philos. II, 205) meint?

Verfasser vorliegenden Schriftchens erblickt in X. einen entschiedenen Theisten und bewussten Gegner des Polytheismus, und er braucht sich dieser Stellungnahme wahrlich nicht zu schämen, wenn neuerdings selbst ein Ed. Zeller und H. Diels für dieselbe Ansicht kämpfen. Gleichwohl hat diese Lösung erhebliche Schwierigkeiten gegen sich, die wir uns nicht verhehlen dürfen. Leider war dem Verf. die Schrift Freudenthal's: „Die Theologie des Xenophanes" unbekannt geblieben, welche gewichtige Beweisgründe gegen den Monotheismus des Eleaten ins Feld führt (Vgl. auch: Archiv f. Gesch. d. Philos. I, 322 ff. Berl. 1888). Nicht bloss Cicero (Acad. II, 37), auch Aristoteles sieht in X. einen Pantheisten (Cf. Met. I, 5. 986 b 20: *ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν*). Des X.'s Gott ist „kugelförmig" (*σφαιροειδής*): die Erklärung Thill's, das Wort bedeute hier „vollkommen" (*τέλειος*), ist denn doch zu geschraubt. Dazu kommt, dass die All-Einheitslehre oder der Monismus überhaupt ein Charakteristicum der Eleatenschule bildet, deren Gründer eben Xenophanes war.

Fulda. **Pohle.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] Rivista di Filosofia scientifica, diretta da E. Morselli. Serie 2a. Vol. VII (12 Hefte). Milano, Dumolard. gr. 8°. 1888.

R. Ardigò, L' equivoco dell' inconscio di alcuni moderni p. 1—14. Eine „unbewusste Psyche" erscheint ebenso widersinnig wie ein „todtes Leben" oder eine „ruhende Bewegung." Allerdings ist jede bewusste Denkarbeit vorbereitet durch unbewusste Vorbedingungen, die der Denkende in sich trägt, obschon er kein Bewusstsein davon hat. Aber diese Vorbedingungen selbst sind so wenig „psychische Entitäten", wie die tonlosen Eindrücke auf der Membran eines Phonographen Töne sind. Das Gehirn als Denkorgan verhält sich genau wie ein solcher Phonograph; es producirt die aufgespeicherten (potentiell vorhandenen) Gedanken, ohne von einem geistigen Princip belebt zu sein. — **Sergi, L' evoluzione umana p. 15—31.** Vor Allem ist dem Verf., der sich als begeisterten Darwinisten einführt, die Abstammung des Menschen vom Thier eine ebenso feststehende Thatsache, wie dessen hohes, bis in die Tertiärzeit hinaufreichendes Alter. Die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts lässt sich im Einzelnen zwar, wenn man lediglich die Hirngewichte u. Hirnvolumina der ältesten u. neueren Zeit in vergleichende Betrachtung zieht, nicht so klar als einen stetigen Fortschritt erkennen, immerhin aber doch als eine Fortentwickelung im Allgemeinen. Man vergleiche nur die Culturerzeugnisse des modernen Europa etwa mit denen der Cramagnon-Periode. War der Fortschritt von der paläolithischen zur neolithischen (Stein-) Zeit, von den Höhlenbewohnern zu den Pfahlbauern zwar gering, so bedeutete der Anbruch des Kupfer (Bronze-) u. insbesondere des Eisenzeitalters in Verbindung mit der Benutzung des Feuers gewiss einen sehr bedeutenden Fortschritt in der geistigen Cultur. Die tertiären u. Anfangs auch die quaternären Menschen lebten wahrscheinlich nach Art mancher Säugethiere heerdenweise zusammen oder auch gleich dem Orang-Utang isolirt voneinander. Die ersten Spuren socialen Zusammenlebens bezeugen die Pfahlbauten. — Trotz der stetigen Weiterentwickelung des Menschengeschlechts im Grossen sind jedoch nicht alle Menschenrassen gleichmässig fortgeschritten; vielmehr muss man unterscheiden zwischen Rassen mit höheren u. solchen mit niederen physisch-psychischen Anlagen u.

Eigenschaften. — **V. Grossi, La divisione del lavoro nelle società preistoriche. p. 32—43.** Die stufenweise Entwickelung der industriellen Arbeit, ohnehin eines der interessantesten Probleme, bietet ein doppeltes Interesse dar, wenn man sie bis in das prähistorische Zeitalter hinauf verfolgt. Auf welchem Wege, in Kraft welchen Princips hat diese Entwickelung sich wohl vollzogen? Auf dem Wege der Arbeitstheilung. Die erste u. natürlichste Theilung der Arbeit war die zwischen Mann u. Weib: Jagd, Fischfang, Krieg lag naturgemäss dem Manne ob, dem Weibe hingegen waren Küche, Haus, Anfertigung von Kleidern anvertraut. Eine weitere Arbeitstheilung ging Hand in Hand mit dem neu hinzutretenden Verhältniss von Herr u. Sklave, welches sich später zu der Unterscheidung von Bevölkerungsklassen u. Kasten erweiterte. Von letzteren sind die mittelalterlichen Zünfte u. Gilden zweckmässige Fortbildungen, die ebenfalls auf dem Princip der Arbeitstheilung fussen. — **G. Cesca, La cosa in se p. 65—80; p. 161—173.** Darlegung der Kant'schen Lehre vom „Ding an sich" in ihren verschiedenen Fassungen bei den Neukantianern u. Beweisversuch, dass das „Ding an sich" in seiner Eigenschaft als realer Factor unseres Erkennens wirkliche Existenz besitze. — **L. Lourie, I fatti e le teorie dell' inibizione p. 81—110.** Ueber die Thatsachen u. Theorien der (physiologischen) Hemmung. Keine der neueren Theorien genügt dem Verf. zur Erklärung der im Nervenleben eine so bedeutende Rolle spielenden Hemmungserscheinungen, da eine jede die Frage nur theilweise u. einseitig löse. — **Fr. Pietropaolo, Scritti inediti di Pasquale Galluppi p. 129—144.** Zwei unedirte Briefe des berühmten Philosophen Galluppi (1770—1846) — einer über die „Beziehungen" (rapporti), ein anderer über die „innere Möglichkeit" (possibilità intrinseca) — werden hier zum ersten Male veröffentlicht. In Betreff des Wesens der Beziehungen kommt Galluppi zu folgendem Ergebniss: Obschon die Objecte real sind, so sind doch die Beziehungen zwischen den Objecten ausserhalb des Denkgeistes (spirito) nichts Reales. Erst der Act der Vergleichung zweier Objecte stellt die Beziehungen her, für welche die Gegenstände selbst allerdings unentbehrliche Bedingungen sind. Gleichwohl sind diese Beziehungen nicht willkürlich, sondern nothwendig. — Seine Ansichten über die innere Möglichkeit fasst G. selbst also zusammen: Entdeckt der Denkgeist in einem complexen Gedanken eine Beziehung des Widerspruchs, so hält er den Gedanken, resp. den äusseren Gegenstand, worauf er ihn bezieht, für widersprechend, innerlich unmöglich; im umgekehrten Falle aber für innerlich möglich. Die innere Unmöglichkeit, resp. Möglichkeit der Dinge sind also lediglich Betrachtungsweisen des Geistes u. haben ausserhalb desselben keine reale Bedeutung. — **Valeriano Valeriani, Il principio d' identità e l' apriorismo nella filosofia scientifica p. 206—216.** Zwar ist die „wissenschaftliche (d. i. positive) Philosophie" gezwungen, jedweden absoluten Apriorismus u. somit die „angeborenen Begriffe" zu verwerfen. Dennoch kann u. soll sie in Uebereinstimmung mit dem Darwinistischen Grundsatz des „Atavismus" einem relativen, d. i. auf physiologische Verhältnisse gegründeten Apriorismus huldigen, der darin besteht, dass das Gehirn als Wahrnehmungscentrum mit der Fähigkeit ausgestattet gedacht wird, die Grundbegriffe des Denkens in sich aufzunehmen u. potentiell (als Spannkräfte) festzuhalten. Dieser Apriorismus ist ein unbewusster, automatischer, relativer — **F. Puglia, Le leggi di composizione e decomposizione delle aggregazioni sociali umane p. 217—233.** Die

menschlichen Vereinigungen (Staaten) werden weder vom Zufall, noch vom Fatum noch von einer ausserweltlichen Vorsehung regiert, sondern von ganz natürlichen Ursachen u. Wirkungen. Das Entstehen u. Vergehen der Staaten hängt von ähnlichen Processen ab, wie wir sie im Aufkeimen u. Absterben einer Pflanze, eines Thieres, oder in der Zusammenballung u. dem Auseinanderfallen eines kosmischen Nebels wirksam sehen (Marselli, Schaeffle). Gegenüber den unorganischen u. organischen Aggregaten sind die socialen als „hyperorganische Verbindungen" anzusehen, die nach keinen wesentlich anderen Gesetzen entstehen u. zerfallen, wie jene. Auch in der Sociologie hat das Darwinistische Princip natürlicher Evolution seine Geltung. — **P. Merli, La più antica poesia dell' India p. 321—347. — M. A. Vaccaro, Sulla genesi del delitto e della delinquenza p. 348—361.** In der Urzeit herrschte unter den Menschen ein „Krieg Aller gegen Alle," ein schonungsloser „Kampf ums Dasein", der nur geregelt ward durch das „Gesetz des Ueberlebens des Passendsten" (la legge della sopravvivenza). Von „Verbrechen" u. „Strafe" konnte in diesem Stadium noch keine Rede sein, u. zwar so lange nicht, als Jagd u. Fischfang die Hauptbeschäftigung des rohen Urmenschen waren. Erst mit dem Hirtenleben u. Ackerbau änderte sich die Scene, da jetzt die im Kriege erbeuteten Sklaven mehr Nutzen in der Frohnarbeit als in ihrer Hinschlachtung gewährten. So ward denn der wilde Mensch zuletzt durch den Menschen selbst gezähmt, „domesticirt"; die Furcht vor körperlicher Züchtigung (Strafe), welche die Sieger dem Besiegten für den Fall der Faulheit etc. angedeihen liessen, befestigte sich immer mehr in den Nervenzellen (!) des Organismus u. entwickelte sich allmählich zum Begriff von „Vergehen", „Verbrechen". Was früher Schläge, Verstümmelung, Ankettung u. dgl. erreichten, das wurde jetzt durch blosse Androhung derartiger Züchtigungen erreicht. Ursprünglicher Zweck der Strafe war also lediglich die Befestigung unumschränkter Herrschaft des Siegers über die Besiegten. Die Rücksicht auf die Sicherheit von Person u. Eigenthum des Herrschers gesellte sich bald als weiteres Motiv hinzu, u. der Diebstahl wurde deshalb ganz besonders hart geahndet. Das natürliche Gesetz der Anpassung in Verbindung mit der natürlichen Zuchtwahl that das Seinige, um das Verhältniss zwischen Siegern u. Besiegten immer humaner zu gestalten u. endgiltig zu regeln; die elementarste Klugheit rieth, die Besiegten zu schonen u. für die eigenen Zwecke der herrschenden Klasse zu verwerthen. Die brutalen Strafanwendungen liessen allgemach nach, u. blosse Drohungen von „ewigen Strafen oder Freuden im Jenseits," an welche die fortschreitende Cultur u. Erziehung die Unterthanen glauben liess, bewirkten, dass die Unterdrückten aus eigenem Antrieb thaten, was ihnen die Sieger im „Namen Gottes" anbefahlen. (Die ganze Erörterung liest sich wie ein Roman.) — **E. Belmondo, Il sentimento religioso come fenomeno biologico e sociale p. 385—414.** Das religiöse Gefühl, als ein biologisches sociales Phänomen, hat sich durch Vererbung im Menschengeschlecht festgewurzelt. Der Mensch ist nur ein sehr vollkommenes Thier; denn nach zahllosen Beobachtungen denken u. urtheilen auch die Thiere, vor denen der Mensch also nichts voraus hat. Moralität u. Religiösität sind keine wesentlichen Unterscheidungsmerkmale, da auch die Thiere sittliche Begriffe besitzen, wie z. B. Hund u. Elephant in ihrem Herrn ihren Gott erblicken. Das religiöse Gefühl hat sich beim Menschen nur darum lebhafter entwickelt, weil dies für seine Entwickelung von wesentlichem

Nutzen war u. weil nützliche Eigenschaften sich vererben und fixiren. Seinen ersten Ursprung verdankt dasselbe einerseits der Furcht, andererseits dem Bedürfniss nach Schutz vor Gefahren etc., zu welchem Behufe höhere Wesen erdacht wurden. Der Nutzen des religiösen Gefühls für die Species war kein directer — denn wirkliche „göttliche Beschützung" trat ja nicht ein — sondern nur ein indirecter, unbewusster, insofern die Gottesvorstellung die gedeihliche Entwickelung der Art begünstigte. Die höchste Entwickelungsstufe wird aber erreicht sein, wenn die Menschheit der Gottesvorstellung nicht mehr bedarf, um moralisch zu leben; mit der Culturzeigerung u. Bildung erwacht in ihr das Bewusstsein eigener Macht immer lauter, bis sie über ihre frühere Furcht vor höheren Mächten nur mehr ein Lächeln übrig haben wird. (Eine unreife, jugendliche, von lauter unbewiesenen Phrasen strotzende „Doctordissertation"). — **G. Cesca, La metafisica empirica p. 455—467.** Durch den Kriticismus Kant's sollte die Metaphysik als eine unmögliche, durch den Positivismus A. Comte's als eine ungültige Wissenschaft gebrandmarkt werden; beiden Systemen lag die gemeinsame Ueberzeugung zu Grunde, dass alle Erkenntniss aus der Erfahrung stamme u. nichts Gegenstand der Wissenschaft sein könne, was nicht irgendwie erfahren worden ist. Dementgegen hält Verf. mit Angiulli (La filosofia e la ricerca positiva 1869) und Lewes (Problems of life and mind, 1875) an der Ansicht fest, dass die Wissenschaft überhaupt zwar alle rein aprioristischen Elemente (die alte Ontologie, die Platonische Metempirie) ausscheiden, eine höchste Wissenschaft aber (genannt: „empirische Metaphysik") als Zusammenfassung aller Einzelergebnisse unter dem Lichte eines durch Erfahrung controlirbaren synthetischen Princips nicht von der Hand weisen solle. Sache dieser „empirischen Metaphysik" wird es sein, die Ergebnisse der Einzelwissenschaften unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt zu stellen, organisch mit einander zu verknüpfen u. zu systematisiren. Freilich muss eine solche Metaphysik, da sie selbst ganz von der Gnade wechselnder Hypothesen u. Forschungen lebt, auch ihrerseits den Charakter des Vorläufigen u. Hypothetischen tragen; sie wird erst fertig dastehen können, wenn das Feld der Erfahrung ausgeforscht sein wird. Mit den Einzelwissenschaften hat diese Metaphysik nothwendig auch das gemein, dass sie, wie jene, auf die Erscheinungen der Dinge eingeschränkt bliebe u. mit der gleichen Relativität, wie sie, behaftet wäre. Das Denken ist nämlich ausser Stande, ein wirklich zutreffendes Bild des Weltlaufs zu entwerfen; die Theorien u. Gesetze, die der Geist aufstellt, stellen keine fehlerfreie Uebersetzung realer Vorgänge ins geistige Gebiet dar, sondern sind nur ideale Constructionen der Abstraction u. Induction, die als solche nicht existiren. Gesetze sind keine Thatsachen, sondern ideale Typen, Register, unter welchen die concreten Thatsachen untergebracht werden, wie denn überhaupt unsere Begriffe keine wirklichen Bilder, sondern nur Zeichen (simboli) der Dinge sind. **R. Schiattarella, I precursori di Giordano Bruno p. 513—567.** Als „Vorläufer" des Philosophen von Nola bezeichnet Verf. u. A. den Xenophanes, Empedokles, Heraklit, Demokrit, Epikur, Lucretius Carus etc. (Der Aufsatz wimmelt dort, wo er auf das Christenthum und dessen Mysterien zu sprechen kommt, von den grässlichsten Gotteslästerungen, gegen deren Wiedergabe sich unsere Feder sträubt. Der wissenschaftliche Werth ist gering, da das Ganze nur eine Aneinanderreihung von Materialisten, Hylozoisten, Atheisten, Pantheisten

u. Monisten der Vorzeit darstellt.) — **G. Marchesini, La naturalità del pensiero p. 633—642.** Unter „Natürlichkeit" des Denkens versteht Verf. so viel wie „Materialität" des Denkens. Dem Denken liegt kein „metaphysisches Princip" (Geist) zu Grunde; es ist nur eine „indirecte Function der ihm angepassten Organe", eine Kraftäusserung des Stoffes (Gehirns). Die scheinbare Geistigkeit des Denkens verschwindet, wenn man es vergleicht z. B. mit der Bewegung, die nichts Geistiges u. doch auch unmittelbar nichts Körperliches ist. Das Physische im Metaphysischen suchen, das Physische (Denken) „vergeistigen" wollen, ist ungereimt u. endigt im Widerspruch. — **R. Ardigò, La scienza sperimentale del pensiero p. 705—721.** Eröffnungsrede zum Beginn der Vorlesungen an der Universität Padua am 12. November 1888. — **G. Dandolo, La coscienza nel sonno p. 722—741.**

2] La critique philosophique, publiée sous la direction de M. Renouvier. 4me Année. 2. Hälfte (No. 7—12). Paris 1888.

Paul Stapfer, Le pantagruélisme p. 18—27. Eine Bestimmung und Entwickelung des Sinnes, den das Wort „Pantagruelismus" in den Werken des berühmten Komikers Rabelais besitzt. — **Renouvier, La haute métaphysique contemporaine p. 28—60.** Fortsetzung der Betrachtungen über die „hohe Metaphysik" der Gegenwart. (Vgl. Philos. Jahrbuch I, 359); insbesondere werden E. Clay und Tolstoï kritisirt u. deren Weltanschauungen als „neubuddhistische Moral" gekennzeichnet. Gegen die Ausstellungen des Verf's. vertheidigt sich E. Clay persönlich (p. 344—368). — **F. Pillon, Le socialisme d' Auguste Blanqui p. 61—75; p. 126—137.** Eine Kritik des revolutionären Socialismus Blanqui's auf Grund von dessen zweibändiger „Critique sociale" (Paris, Alcan 1885) mit besonderer Beziehung auf seinen Vorgänger u. Gesinnungsgenossen Proudhon. — **Renouvier, Quelques remarques sur la théorie de la volonté de M. W. James p. 117—126. — Lionel Dauriac, Dogmatisme, scepticisme, probabilisme p. 161—193.** Der Dogmatismus mit seiner Theorie von der Evidenz (Descartes, Herbert Spencer) ist unhaltbar, weil er die Wahrheit (vérité) verwechselt mit der Wirklichkeit (réalité). Eine wirkliche Verwechslung fürwahr: denn das negative wahre Urtheil behauptet ja gerade eine Nichtwirklichkeit. Indem der Dogmatismus die Wahrheit in die Dinge verlegt, statt in den erkennenden Verstand, „localisirt" er die Wahrheit dort, wo sie nicht ist. Dies tritt besonders grell hervor, wenn sogar der Zweifel u. die Wahrscheinlichkeit in den Dingen, statt im Verstand, Sitz u. Wohnung erhalten. Man denkt sich die Wahrheit eben nach Weise eines Lichtes mit verschiedenen Helligkeitsabstufungen, so dass dem vollen Glanze die Evidenz, dem Halbschatten die Wahrscheinlichkeit, dem Schatten der Zweifel entspricht. Die Gesetze der Optik werden übertragen auf geistiges Gebiet, auf das sie gar nicht passen. Sonderbarer Weise vergisst aber der Dogmatismus bei dieser kritiklosen Uebertragung von Naturgesetzen auf den Geist, dass es auch „optische Täuschungen" geben kann, welche zu der Vermuthung Anlass bieten müssen, dass es neben der wahren auch eine „falsche Evidenz" geben wird. So glaubt er das Erkenntnissproblem schon gelöst zu haben, obschon er nichts weiter that, als es aussprechen. Ja nicht einmal dies. Denn die ganze Formulirung des Problems

besteht nur in einem plumpen Vergleich mit der Gesichtswahrnehmung (Evidenz). Der Dogmatismus erklärt und beweist nichts, er vergleicht lediglich. Ebensowenig kann er die Thatsache des Irrthums erklären. — Der Skepticismus leugnet die Gewissheit nicht. Er sagt nicht: „Dies ist nicht so" — sondern nur: „Wer kann es wissen?" Er weist die Anmassung zurück, als ob man das Geistesauge nur zu öffnen brauche, um von den Strahlen der Evidenz getroffen zu werden. Die Evidenz ist nur ein Mittel in Bezug auf die Wahrheit, also wesentlich ein Kriterium, dem man nur dann trauen kann, wenn es als unfehlbar bewiesen worden ist. Diesen Beweis hat man nicht erbracht; thatsächlich können wir immer irren, ohne es jemals gewahr zu werden. Somit steht der Skepticismus auf einem rechtlichen Boden. Freilich wird der Skepticismus unhaltbar, sobald er sich bleibend im Geiste einbürgern will. Allein der Skeptiker zersprengt die Ketten, wann immer er nur will. Während der Dogmatiker ein Knecht der Gewissheit ist, ist der Skeptiker niemals ein Sklave seines Zweifels; denn er behauptet nicht: „Ich weiss," sondern er kann jeden Augenblick vordringen zum Geständniss: „Ich glaube," u. so weiss er durch Glauben. Diesen Mittelzustand repräsentirt der Probabilismus, wie er ausdrücklich im Alterthum von Karneades u. neuerdings von Bl. Pascal gelehrt wurde. Das moderne Aequivalent dafür ist der Kant'sche Kriticismus. Nach ihm besitzt die Wahrheit überhaupt keinen festen unveränderlichen Typus, sei es nach Inhalt oder nach Form. Die Wahrheit als solche „existirt" überhaupt nicht, es existiren lediglich unsere wahren u. falschen Urtheile. **Renouvier, Etude philosophique et historique sur le suffrage universel en France p. 241—250; p. 321—344. — G. Léchalas, Le problème des mondes semblables p. 373—379.** Im Anschluss an eine gelegentliche Bemerkung Renouviers, dass die Grössenverhältnisse des Weltalls sich durch (proportionale) Zusammendrängung, resp. Erweiterung ohne Veränderung der äussern Erscheinung gänzlich verschieben liessen, beleuchtet Verf. das „Problem der ähnlichen Welten" vom geometrischen, kinematischen und dynamischen Standpunkt. Beide Gelehrte stimmen in den allgemeinen Ergebnissen der Hauptsache nach überein. (Der Halbband enthält ausserdem Kritiken über Schriften von James, L. Bourdeau, Ch. Féré, H. Spencer, Naquet, Preyer, Novikow, v. Hartmann etc. sowie eine französische Uebersetzung der „metaphys. Principien der Naturwissenschaft" von Kant.)

3] **Zeitschrift für exakte Philosophie** im Sinne des neueren philos. Realismus. Hersg. von Otto Flügel. Langensalza, Beyer & Söhne. Bd. XVI, 3 u. 4 (1888).

K. Fischer, Die Localisation der Empfindungen als wohlthätige und angenehme Sinnestäuschung u. als ein Mittel, das Selbstgefühl zu erweitern S. 273—310. Ausgehend vom Grundsatze Herbart's, dass in der Empfindung nur die Empfindung, d. h. eine Veränderung unseres Zustandes, u. sonst nichts enthalten, dass also die Empfindung an sich ort- u. heimathlos ist, erklärt Verf. es für eine ebenso wohlthätige als angenehme Sinnestäuschung, wenn die Seele dennoch ihre Empfindungen, d. h. eigentlich sich selbst, aus dem Gehirn an die verschiedenen Theile des Leibes, ja oft über diesen hinaus in die Aussendinge versetzt oder „localisirt." Zur Vorstellung des Leibes gelangt die Seele hauptsächlich durch den Tastsinn (Hand, Finger) in Verbindung

mit den auf die Betastung reagirenden Druckempfindungen. Letztere arbeiten von Innen; der Tastsinn, durch das Gesicht meistens unterstützt, controlirt jede Störung von Aussen. „Die Erregung hat die Seele sofort wahrgenommen; aber die vorhin heimathlose Empfindung wird jetzt an einen bestimmten Ort versetzt“ (localisirt). Empfindung u. Localisation fallen beim Erwachsenen (wahrscheinlich nicht jedoch beim Säugling) im Bewusstsein zusammen, was die Täuschung, er empfände lediglich an der erregten Körperstelle, nur verstärkt. Wo die Hand nicht bequem (z. B. Rücken) tasten kann oder wo die antwortende Druckempfindung nur schwach sich äussert, da wird sofort auch die Localisation unsicher, am unsichersten innerhalb des Leibes (z. B. Nieren), was für die ärztliche Diagnose von Wichtigkeit ist; Nierenschmerzen werden in die Ferse versetzt, die Schmerzen der Schnittfläche in das amputirte Bein u. s. w. Bei heftigem Mitgefühl empfindet man unwillkürlich den Schmerz am selben Glied des eigenen Leibes, das man bei Anderen verwundet oder verstümmelt erblickt. Ein Schüler Boerhave's musste das Medicinstudium aufgeben, weil er alle Krankheiten, die der beredte Vortrag schilderte, am eigenen Leibe mit durchmachte. Mit dieser Localisation körperlicher Empfindungen nach wirklich oder scheinbar erregten Körperstellen steht in Zusammenhang die Versetzung rein seelischer Vorgänge (Gefühle) in gewisse Körpertheile, wie des Muthes u. Zornes in die Brust, der Liebe u. des Leids ins Herz, des Denkens in den Kopf. Auffallender noch ist die Versetzung von Empfindungen in offenbar ganz empfindungslose Theile, wie des Schmerzes in die Zahnsubstanz, Haare, Knochen, Nägel; am auffallendsten aber da, wo ein Hinausschreiten über den eigenen Leib bis in die Aussendinge hinein stattfindet. Die Widerstands- u. Druckempfindung, die wir beim Gebrauch einer Sonde, Axt, Feder spüren, verlegen wir unbewusst in die Spitze der Sonde, in die Schneide der Axt, in das Ende der Schreibfeder. Dies ist nach Lotze eine „wohlthätige“ Sinnestäuschung, zumal wenn das Auge den dem Werkzeug widerstehenden Gegenstand nicht sieht, wie z. B. beim Tasten mit einem Stock im Dunkeln, beim Spargelstechen, beim Graben des Bernsteins, beim Nähen u. s. w. Aus derselben Sinnestäuschung erklärt sich auch die teuflische Lust, die der Messerheld empfindet, wenn er die Klinge in den Leib des Feindes stösst, indem er hier seine Empfindung, ja seine ganze Seele in die Spitze des Mordstahls versetzt (cf. Victor Hugo, Notre Dame de Paris II, 145: „Je vivais jusqu'au bout du poignard“). — Die Localisation der Empfindungen ist ein vorzügliches Mittel zur Erweiterung des Selbstgefühls, zunächst bei geistig weniger entwickelten Individuen u. (Natur-) Völkern. Die Grösse des Erfolges, den der Gebrauch eines Werkzeugs (z. B. Hebels, Steuerrads, Maschinengriffs) erzielt, wird als eigene Kraftleistung der Armmuskeln empfunden. Aber nicht bloss die Hand, auch der übrige Körper unterstützt die auf der Veräusserlichung der Empfindung beruhende Täuschung mit der Neigung, das Selbstgefühl zu erhöhen, so insbesondere mit Bezug auf Kleider u. Körperschmuck. Hohe Kopfbedeckungen u. Stiefelabsätze steigern das Selbstgefühl, indem sich das Ich künstlich zu erweitern und zu heben sucht. Daher der Werth u. die Bedeutung des wallenden Haares, der Perrücken u. hohen Frisuren, der Hand-, Arm-, Fuss- u. Ohrringe, der Spitzentücher, Schleier, Damenschleppen u. überhaupt jeden hängenden oder flatternden Schmuckes. Drastische Beispiele liefert besonders die Völkerkunde u. Ethnographie. In allen

Kleidungs- u. Schmuckgegenständen fühlt eben der Träger in Folge jener psychologischen Täuschung (Localisation) sich gegenwärtig, die Enge des eigenen Wesens über sich selbst hinaus erweiternd. — **C. Felsch, In welchem Verhältniss steht die Moral der Bhagavad-Gîtâ zur Moral der Inder um die Zeit der Entstehung dieses Gedichts S. 369—412.** Das Gedicht Bhg. (ed. Schlegel et Lassen, Bonn 1846) oder vielmehr sein Verf. fand folgende Lehren vor: 1) Die alte Brahmanenlehre, 2) den Vischnu-Cult, 3) den Siva-Cult, 4) das Mimansa-System, 5) das Sankhya-System, endlich 6) das Yoka-System. Alle diese Systeme hatten auf die Gestaltung der Moral, wie sie in der Bhg. niedergelegt ist, entscheidenden Einfluss. Eine Vergleichung der Bhg. mit den übrigen indischen Moral- u. Philosophie-Systemen ergibt, dass sie mit keinem derselben völlig übereinstimmt, aber auch zu keinem in vollem Gegensatz steht: die Moral der Bhg. ist vielmehr eine eklektische, gleichwohl ist ihr ethischer Gehalt grösser als der aller ihrer Vorgängerinnen.

4] Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie. Herausgeg. von Richard Avenarius. Leipzig, Fues. XIII. Jahrg. 1. Heft 1889.

A. Meinong, Ueber Begriff u. Eigenschaften der Empfindung S. 1—31. Das Ergebniss seiner Untersuchungen fasst Verf. in der Definition zusammen: „Empfindung ist eine einfache Wahrnehmungsvorstellung aus peripherischer Reizung." Vom physiologischen Standpunkt ergibt sich ein Gegensatz zwischen Vorstellungen aus peripherischer u. centraler Reizung, vom eigentlich psychologischen Standpunkt ein solcher zwischen einfachen u. zusammengesetzten, von Wahrnehmungs- u. Einbildungs-, endlich von concreten u. abstracten Vorstellungen. — **K. Lasswitz, Galilei's Theorie der Materie S. 32—50.** Der physische Körper ist ausgedehnte u. bewegte Substanz von intensiver Realität. Descartes gedachte den Begriff desselben durch substanzielle Ausdehnung u. Bewegung, Galilei durch Bewegung u. intensive Realität allein fixiren zu können. Die mechanische Corpuscularphysik Descarte's bekam erst wissenschaftlichen Werth, d. h. mathemat. Darstellungsfähigkeit, durch die Galilei'sche Auffassung der Bewegung als einer intensiven Realität. — **F. Staudinger, Identität u. Apriori S. 51—70.** Verf. hält zwei Fragen streng auseinander: 1) Worauf beruht unsere gemeine Erfahrung, d. h. welches sind die Elemente derselben u. wo liegt deren Ursprungsort? 2) Worauf beruht unsere wissenschaftliche Erfahrung, d. h. wodurch sind wir berechtigt, aus bereits gebildeten Begriffen allgemeingültige Folgerungen von objectiver Bedeutung zu ziehen? Wie nun aber die Frage nach der chemischen Zusammensetzung eines Stoffes ohne die vorherige Kenntniss des Verfahrens der chemischen Untersuchung unbeantwortbar ist, so muss auch hier die zweite logisch-erkenntnisskritische Frage vor der ersten gelöst werden, welch' letztere Verf. darum bei seinen Erörterungen ganz unberücksichtigt lässt. — **B. Kerry, Ueber Anschauung u. ihre psychische Verarbeitung S. 71—124.**

Novitätenschau*).

Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1888.

Zusammengestellt von Prof. Dr. Jos. Pohle.

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher der Philosophie.

Aa S. J. (van der), Praelectionum philos. scholasticae brevis conspectus. ed. II. Vol. I.: Logica et Ontologia. 257 p. Lovanii, Fonteyn. gr. 8°.

Alamannus (Cosmus), s. unt. I, C.

Biedermann (Gust.), Philosophie als Begriffswissenschaft. Des Systems d. Philos. 2. Thl.: Naturphilosophie. Prag, Tempsky; Leipzig, Freytag. gr. 8°. XXXI, 316 S. ℳ 8,50.

Boirac (M.), Cours élémentaire de Philosophie, à l' usage des élèves de la classe de philosophie. Paris, Alcan. 8°. Fr. 7.

Egger (Fr.), Propaedeutica philosophico-theologica. Ed. III^{a}. Brixen, Weger. gr. 8°. XVIII, 692 p. ℳ 8.

Fleming (W.), Vocabulary of philosophy. New-York, Scribner u. Welford. gr. 8°. 427 p. $ 3.

*Jaccoud (J. B.), Elementa philosophiae theoreticae et practicae. Friburgi Helvet. (1887). 8°. XXX, 520 p.

Jonas (Rich.), Grundzüge d. philos. Propädeutik. Für d. Gebrauch an höheren Lehranstalten. 4. Aufl. Berlin, Gärtner. gr. 8°. 28 S. ℳ 0,40.

Kirchner (F.), Schematismus d. Philosophie. Tabellar. Uebersicht d. philos. Disciplinen. 5 Tabellen in Folio. Halle, Schwetschke (à) ℳ 0,50.

Inhalt: 1. Logik; 2. Psychologie; 3. Ethik; 4. Aesthetik; 5. Metaphysik.

Lahousse (Gust.), Praelectiones Metaphysicae specialis. S. unt. III, A u. V.

Lavi (L.), Trattato di Filosofia ad uso delle scuole secondarie. Vol. VII: Logica. Bologna. 8°. 264 p. L. 4.

*) Die mit einem * bezeichneten Werke gehören dem Jahre 1887 an. Programme und Sonderabzüge, die nicht in den Buchhandel kamen, wurden in der Regel übergangen.

Mendive (Jos.), Institutiones philosphiae scholasticae ad mentem divi Thomae ac Suarezii. — Ethica et jus naturae. Vallisoleti, de Cuesta. 4°. 427 p. Pes. 5.50.

Pesch (Tilm.), Institutiones logicales secundum principia S. Thomae ad usum scholasticum accommodavit. Pars 1ª: Summa praeceptorum logicae. Friburgi, Herder. gr. 8°. XXII, 588 p. ℳ 6.

*Rastero (Giov. B.), Institutiones philosophiae. Ed. altera. Genuae, tipogr. archiep. 16°. 2 Vol. XIII, 408 et 452 p. (1887). L. 6.

Lehrbuch nach den Grundsätzen des hl. Thomas in fasslicher Darstellung.

Richter (Arthur), Grundriss d. philos. Wissenschaften. 1. Thl.: Grundlegung d. philos. WW. u. Elemente d. Logik. Halle, Mühlmann. gr. 8°. VIII, 260 S. ℳ 3,20.

Schiffini S. J. (S.), Disputationes Metaphysicae specialis. Vol. I.: De natura corporali et anima rationali; Vol. II.: Theologia naturalis. Aug. Taurinorum, tipogr. Speirani. 8°. VIII, 692 p. et 446 p. L. 11.

Stuckenberg (J. H. W.), Introduction to the study of philosophy. New-York, Armstrong. 8°. X, 422 p. $ 2.

Ein Buch für „Studirende u. solche, die sich für philos. Arbeiten vorzubereiten wünschen." Hauptinhalt: Begriffsbestimmung der Philosophie; Verhältniss zur Religion, Naturwissenschaft, empirischen Psychologie; Eintheilung (Noëtik, Metaphysik, Aesthetik, Ethik) u. s. w. Vgl. Mind, Vol. XIII, p. 449 (1888).

B. Philosophische Zeitschriften.*)

Annales de Philosophie chrétienne. Revue mensuelle dirigée par J. Guieu. Tom. XVIII u. Tom. XIX, 1—3. Paris. Jährl. Fr. 22.

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann u. Ed. Zeller hrsg. von L. Stein. Bd. I. (4 Hefte): Bd. II, 1. Berlin, Reimer. gr. 8°. (à) ℳ 12.

Bölcseleti Folyóirat (Philos. Blätter). Szerkesztik és kiadják Dr. Kiss és Dr. Palmer. gr. 8°. 4 Hefte. Temesvár. Fl. 5.

Jahrbuch für Philosophie u. specul. Theologie, hrsg. von E. Commer. Paderborn, Schöningh. gr. 8°. 4 Hefte pro Jahr ℳ 12.

La Critique philosophique, publiée sous la direction de M. Renouvier. Paris. gr. 8°. IVe Année. 12 Hefte. Fr. 20.

La nuova scienza, dir. da Enrico Caporali. Anno V. 4 Hefte.

La philosophie de l'avenir. Revue du Socialisme rationnel, paraissant tous les deux mois, fondée par Frédéric Borde. Bruxelles, Manceaux. 8°. Fr. 6.

*) Nur solche Zeitschriften, welche ganz oder vorwiegend philosophischen Charakter tragen, fanden im Verzeichniss Aufnahme. Deswegen blieben die zahlreichen Publicationen der verschiedenen Thomas-Akademien unberücksichtigt.

La scienza italiana. Periodico di filosofia, medicina e scienze naturali pubblicato dall'Accademia filosofico-medica di S. Tommaso d'Aquino. Anno XIV. 2 Volumi. Bologna. gr. 8°. Fr. 15.

Magyar Philosophiai Szemle. Szerkeszti és kiadja Bokor. Budapest. 6 Hefte. Jährl. Fl. 5.

Mind, A quarterly Review of Psychology and Philosophy edited by George Croom Robertson. Vol. XIII 4 Hefte. London, Williams & Norgate. Jährl. Sh. 12.

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung u. mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft hrsg. von C. Gutberlet und J. Pohle. I. Jahrgang. 4 Hefte. Fulda. gr. 8°. ℳ 9.

Philosophische Monatshefte. Unter Mitwirkung von Fr. Aschersons sowie mehrerer namhaften Fachgelehrten redig. u. hrsg. von Paul Natorp. XXIV. Bd. 5 Doppelhefte. Heidelberg, Weiss. gr. 8°. ℳ 12.

Philosophische Studien. Hrsg. von W. Wundt. Bd. IV. 4 Hefte. Leipzig, Engelmann. gr. 8°. ℳ 16.

Psychische Studien. Hrsg. u. redig. von A. Aksakow. XV. Jahrg. Leipzig, Mutze. gr. 8°. Halbjährl. ℳ 5.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy. Vol. I. part. 1. 8°. London, Williams & Norgate Sh. 2/6.

Proceedings of the Society of psychical research. Part. XII. London, Trübner & Co.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger paraissant tous les mois, dirigée par Th. Ribot. Paris, Alcan. gr. 8°. 2 Volumes. Jahrespreis Fr. 33.

Rivista italiana di Filosofia diretta dal Comm. Luigi Ferri. Roma, Prasca. 8°. 2 Volumi. Jahrespreis L. 12.

Rivista di Filosofia scientifica fondata e diretta da Enrico Morselli. Redattore: E. Tanzi. Milano, Dumolard. gr. 8°. Serie 2ª. Vol. VII. 12 Hefte. Jährlich L. 16.

The American Journal of Psychology edited by G. Stanley Hall. Vol. I. Baltimore, Murray. gr. 8°. Jährlich 4 Hefte. $ 3 (jetzt $ 5).

The Journal of speculative Philosophy edited by William T. Harris. New-York, Appleton & Co. gr. 8°. Vol. XXII. 4 Hefte. Jährlich. $ 3.

The Platonist ed by Th. Johnson Vol IX. Osceola (Missouri U.-St.) 4 Hefte jährlich.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von Max Heinze u. W. Wundt herausgeg. von Rich. Avenarius. XII. Jahrg. Leipzig, Fues. gr. 8°. ℳ 12.

Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neueren Realismus. Begründet von Allihn u. Ziller, hrsg. von Otto Flügel. XVI. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. 8°. 4 Hefte. ℳ 8.

Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik. Begründet von J. H. Fichte u. H. Ulrici, redig. von A. Krohn u. R. Falckenberg. Neue Folge. Bd. 93 u. 94. Halle, Pfeffer. gr. 8°. (à) ℳ 6.

Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft. Hrsg. von M. Lazarus u. H. Steinthal. Bd. XVIII. 4 Hefte. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. ℳ 12.

C. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen.

Alamannus (Cosmus), Summa philosophiae ex variis libris D. Thomae Aquin. in ordinem cursus philosophici accommodata. Editio juxta 2am Parisiensem adornata a Franc. Behringer S. J. Parisiis, Lethielleux. Lex.-8°. Tom. I.: Logica. XV, 394 p. (1885) ℳ 6,40. Tom. II,: Physicae pars 1a. VI, 252 p. (à) ℳ 6,40.

Ambrosii, De officiis libri tres. Ed. Joa. Tamiettus. Torino. 16°. 264 p. L. 1.

Aristotelis quae feruntur de plantis, de mirabilibus auscultationibus, mechanica, de lineis insecabilibus, ventorum situs et nomina, de Melisso, Xenophane et Gorgia. Ed. O. Apelt. Lipsiae, Teubner. XXIII, 224 p. ℳ 3.

—, Commentaria in Arist. graeca edita consilio et auctoritate Acad. litterar. regiae borussicae. Berolini, Reimer. Lex.-8°.

Vol. IV, 2 enthält: Dexippi in Ar. categorias commentaria ed. A. Busse IX, 105 p. ℳ 4,80. — Vol. VI: Asclepii in Metaphys. commentaria ed M. Hayduck. VII, 505 p. ℳ 19. — Vol. XVII: Joannis Philoponi in Ar. Physicor. libros V posteriores Comment. ed H. Vitelli. 997 p. ℳ 19.

Aristotle, Ethics. Books I—IV and X chapters VI—X. Summary etc. with questions. By R. Broughton. 8°. Sh. 2 6.

—, Politics. Translated with an analysis and critical notes by J. E. C. Weldon. London, Macmillan. 8°. Sh. 10 6.

—, The Politics of Aristotle. With an introduction, two prefatory essays, and notes, critical and explanatory. 2 Vols. New-York, Macmillan & Co. 8°. $ 7.

Atharva-Veda, Hundert Lieder der, übers. u. mit textkrit. u. sachl. Erläuterungen versehen von Jul. Grill. 2. Aufl. Stuttgart. Kohlhammer. 8°. XV, 206 S. ℳ 5.

Avesta. Die hl. Bücher der Parsen, im Auftrage d. kais. Akad. d. WW. in Wien hrsg. von Karl F. Geldner. Stuttgart, Kohlhammer. Imp. 4°.

Inhalt: 2. Thl. Vispered u. Khorde Avesta. 4. u. 5. Lieferung (à) ℳ 8.

—, The sacred books of the Parsis edited by K. F. Geldner. Stuttgart, Kohlhammer. In Lieferungen à ℳ 12,50.

Bibliothek, philosophische, oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter u. neuer Zeit. Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten hrsg., übers., erläutert u. mit Lebensbeschreibungen versehen von J. H. von Kirchmann. Heidelberg, Weiss. 8°.

Inhalt: Bd. 13: David Hume, Untersuchung in Betreff d. menschl. Verstandes, übers., erläutert u. mit einer Lebensbeschr. Hume's versehen von J. H. von Kirchmann. 4. Aufl. durchgesehen von H. Giesserow. XVI, 211 S. ℳ 1,50. — Bd. 44: Bened. von Spinoza, Abhandlung über d. Verbesserung des Verstandes etc. Übersetzt u. erläutert von J. H. von Kirchmann. 2. Aufl., durchgesehen von G. Giesserow. XXIV, 151 S. ℳ 1.

Cicero, Cato maior de senectute. Scholar. in usum ed. Al. Kornitzer. Wien, Gerold. 8°. III, 56 p. ℳ 0,60.

—, Laelius de amicitia. Scholar. in usum ed Al. Kornitzer. Ebend. 8°. III, 55 p. ℳ 0,60.

—, Cato maior de senectute. Für d. Schulgebrauch erklärt von Carl Meissner. 3. Aufl. Leipzig, Teubner. gr. 8°. IV, 67 S. ℳ 0,60.

—, De officiis libri tres. Scholar. in usum ed. Al. Kornitzer. Wien, Gerold. 8°. 210 p. ℳ 1,10.

—, Lexikon zu den Schriften Cicero's mit Angabe sämmtl. Stellen von H. Merguet. 2. Thl.: Lexikon zu den philos. Schriften C.'s. Jena, Fischer. Lex.-8°. 2.—4. Heft (S. 161—640) à ℳ 8.

Darwin (Charles), Gesammelte Werke. Aus d. Engl. übers. v. J. Vict. Carus. Stuttgart, Schweizerbart. gr. 8°. Liefg. 96—113 à ℳ 1,20.

Inhalt: Leben u. Briefe von Charles Darwin mit einem seine Autobiographie enthalt. Kapitel. Hrsg. von seinem Sohne Francis Darwin. Aus dem Engl. übers. von J. V. Carus. 3 Bde mit Porträts, Schriftprobe etc. VI, 370; III, 383; IV, 402 S. ℳ 24.

Descartes, Discours de la méthode. Avec une préface par J. Laroque. Paris, libr. des Bibliophiles. 18°. Fr. 3,50.

—, Methods, meditations etc. With a new introduction. Essay by John Veitch. 9th edition. 8°. Sh. 6/6.

Giordano Bruno, Le opere italiane ristampate da Paolo de Lagarde. Göttingen, Dieterich. Lex.-8°. Vol. I. 400 p. ℳ 13.

Green (Hill Thomas), Works edited by R. L. Nettleship. London, Longmans & Co. Vol. III: Miscellanies and Memoir. CLXI, 479 p.

Schlussband der i. J. 1885 begonnenen Sammlung der Werke Greens, worunter jedoch nicht aufgenommen sind die „Prolegomena zur Ethik." Von besonderem Interesse in diesem Band sind die Abhandlungen: „The philosophy of Aristotle" und: „Popular philosophy in its relation to life." Vgl. Mind No. 53. p. 139 (1889).

Grotius (Hugo), Le droit de la guerre et de la paix. Nouvelle traduction précédée d'un essai biographique et histoire sur Gr. et son temps etc. par M. P. Pradier Fodéré. Tom. I—III. Paris, Guillaumin. 12°. 580 p. Fr. 15.

Hartmann (Ed. von), Ausgewählte Werke. 2. wohlf. Ausgabe I.—VI. Bd. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. ℳ 28.

Inhalt: I. Bd. Krit. Grundlegung d. transscend. Realismus. Eine Sichtung u. Fortbildung d. erkenntnisstheor. Principien Kants. 3. Aufl. VIII, 139 S. ℳ 1. II. Bd. Das sittl. Bewusstsein. Eine Entwickelung seiner mannigfalt. Gestalten etc. 2. Aufl. 700 S. ℳ 6. III. Bd. Die deutsche Aesthetik seit Kant. 1. Hist.-krit. Theil d. Aesthetik. XII, 584 S. ℳ 5. IV. Bd. Philosophie des Schönen; 2. system. Theil d. Aesthetik. XV, 836 S. ℳ 8. V. u. VI. Bd. Religionsphilosophie. 2 Bde. I: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit; II: Die Religion des Geistes. XII, 627 und XII, 328 S. ℳ 8.

—, Gesammelte Studien u. Aufsätze gemeinverständl. Inhalts. 3. Aufl. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. 729 S. ℳ 12.

—, Moderne Probleme. 2. Aufl. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. X, 277 S. ℳ 5.

Herbart's (Joh. Friedr.) sämmtl. Werke, hrsg. von G. Hartenstein. 2. Abdruck. 6. Bd. Hamburg, Voss. gr. 8°. VI, 463 S. ℳ 4,50.

Inhalt: Schriften zur Psychologie. 2. Thl.: Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik.

—, Sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge hrsg. von Karl Kehrbach. III. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8°. XVI, 356 S. (à) ℳ 5.

Der Herausgeber nennt diese Ausgabe eine „historische Ausgabe" u. hat sich zum Ziele gesteckt, „in möglichster Vollständigkeit das Quellenmaterial für die Entwicklungsgeschichte Herbarts zu liefern." Daher die chronologische Reihenfolge der Schriften u. die Akribie in Angabe der Varianten. Vergl. Stimmen aus Maria-Laach XXXIV, 2. 220 ff.

Hume (David), A treatise on human nature. Reprinted and edited by L. A. Selby-Bigge. London, Frowde. 8°. XXIII, 709 p. Sh. 15.

Diese Ausgabe ist werthvoll wegen des Sachregisters, das der Herausgeber beigefügt hat. Vgl. Mind No. 53. p. 143 f. (1889).

Kant (Im.), Critique de la raison pratique. Nouvelle traduction avec un avant-propos sur la philos. de Kant en France de 1773 à 1814 par F. Picavet. Paris, Alcan. 8°. XXXVIII, 326 p. Fr. 6.

Werthvoll ist die Abhandlung über die Geschichte der Kant'schen Philosophie in Frankreich von 1773 bis 1814 (Vgl. Philos. Jahrb. I, 484.) Die Uebersetzung schliesst mit „philosophischen Anmerkungen" (S. 297—323).

—, Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Methaphysik, hrsg. von Karl Schulz. Leipzig, Reclam. gr. 16°. 230 S. ℳ 0,80.

Bildet No. 2469 u. 2470 der Reclam'schen Universalbibliothek.

—, Vorlesungen über Psychologie. Mit einer Einleitung: „Kants systemat. Weltanschauung" hrsg. von Carl Du Prel. Leipzig, Günther. gr. 8°. LXIV, 96 S. ℳ 3.

—, Von der Macht des Gemüths. Halle, Hendel. 8°. 38 S. ℳ 0,25.

—, Nachgelassenes Werk vom Uebergang von den metaphys. Anfangsgründen d. Naturw. zur Physik mit Belegen populär-wiss. dargestellt von A. Krause. Lahr, Schauenburg. gr. 8°. XVII, 426 S. ℳ 10.

Das im Besitze Krause's befindliche Mspt. ist hier nicht vollständig gedruckt, sondern nur Auszüge daraus in einer Colonne mit der populären Erklärung des Vf. in der anderen Colonne.

Jamblichi Protrepticus. Ad fidem Cod. Florentini ed. H. Pistelli. Lipsiae, Teubner. 8°. XVI, 170 p. ℳ 1,80.

Laotsee, Taòtekking. Aus d. Chines. von F. W. Noak. Berlin, Duncker. 8°. 61 S. ℳ 1.

Lotze (Herm.), Mikrokosmus. Ideen z. Naturgeschichte u. Geschichte d. Menschheit. Versuch einer Anthropologie. 3. Bd. 4. Aufl. Leipzig, Hirzel. gr. 8°. VI, 623 S. ℳ 10. [Cplt. ℳ 24.].

—, Metaphysics. In three books. English translation ed. by B. Bosanquet, 2nd edition. 3 Vols. London. gr. 8°. Sh. 12.

Mill (John Stuart), Gesammelte Werke. Autoris. Uebers. unter Red. von Th. Gomperz. 3., 4. u. 6. Bd. Leipzig, Fues. gr. 8°. ℳ 11,50.

Inhalt: 3. u. 4. Bd. System der deductiven u. inductiven Logik. Eine Darlegung d. Grundsätze d. Beweislehre u. d. Methoden der wiss. Forschung. Uebers. von Th. Gomperz. 2. Aufl. X, 385 u. XV. 373 S. (à) ℳ 4. — 6. Bd. Grundsätze d. polit. Oekonomie. Uebers. v. Adolph Soetbeer. 4. Aufl. 389 S. ℳ 3,50.

Montaigne, Essais, publiés d'après l'édition de 1588 avec les variantes de 1595 et une notice, des notes, un glossaire et un index par Motheau et Jouast. Tom. VI. Paris. 16°. 320 p. Fr. 3.

Pascal (Blaise), The thoughts of P. Translated from the text of M. Auguste Molinier by C. Kegan Paul. New-York, Whittaker. 12°. XIII, 362 p. $ 1.75.

Plato, Apologie, Kriton, Phaidon übers. von Herm. Zimpel. Breslau, Woywod. 8°. 187 S. ℳ 2.

—, Laches. Scholar. in usum ed. Jos. Král. Wien & Prag, Tempsky. 8°. XII, 36 S. ℳ 0,40.

—, Laches. Mit Einleit. u. Anmerkungen von E. Jahn. Wien, Gerold. 2. Aufl. XXXV, 93 S. ℳ 1,10.

—, Crito. In scholar. usum denuo ed. M. Schanz. Lipsiae, Tauchnitz. 22 p. ℳ 0,40.

—, Sammlung ausgewählter Dialoge mit deutschem Commentar veranstaltet von M. Schanz. 2. Bdchen: Krito. Leipzig, Tauchnitz. 8°. 69 S. ℳ 0,75.

—, Vertheidigungsrede des Sokrates u. Krito. Für den Schulgebrauch erklärt von Ch. Cron. 9. Aufl. Leipzig, Teubner. X, 150 S. ℳ 1.

—, Dialoghi, nuovo volgarizzamento di G. Meini con argomenti e note. Torino. 16°. 228 p. L. 1,80.

Eine italienische Uebersetzung der vier Dialoge: Entyphron, Kriton, Apologie, Phädon für Schulzwecke unter Zugrundelegung des Bonghi'schen

griechischen Textes. „Diese vier Dialoge," bemerkt Memi, „sind gewissermassen die vier Acte eines Dramas über Sokrates." Cf. Rivista italiana die Filosofia. Anno III. Vol. I. p. 214.

Plato, Il Fedone (in greco) dichiarato da E. Ferrari. Torino. 12°. 273 p. L. 3,50.

— Il convito, tradotto da Ruggero Bonghi. Vol. IX. Roma, Bocca.

Bonghi hat sich die Uebersetzung sämmtlicher Werke Plato's ins Italienische zur Lebensaufgabe gesetzt. 6 Bde sind bis jetzt erschienen mit recht guten Orientirungen über Wesen, Charakter, Zusammenhang der platonischen Schriften im Einzelnen wie im Ganzen. Cf. Rivista italiana die Filosofia, Anno III. Vol. II. p. 209—214.

—, The Apology, Crito and Meno. Translated by St. George Stock and C. A. Marcon. 8°. Sh. 2.

—, Crito, With introduction, notes and appendix by J. Adam (Pitt Press Series) Sh. 2/6.

—, The Laches. With introduction and notes by M. T. Thatar. Sh. 2/6.

—, Timaeus. Edith with introduction and notes by R. D. Archer-Hind. London, Macmillan & Co. 8°. VII, 358 p. Sh. 16.

Eine fachmännische Bearbeitung mit griechischen u. englischem Text, Einleitung u. Commentar von hohem philologischem u. exegetischem Werth. Cf. Mind Nr. 53. p. 127 ff. (1889).

Plutarchi Moralia recogn. Gr. N. Bernadakis. Vol. I. Lipsiae, Teubner. 8°. XCIV, 421 p. ℳ 3.

—, Morals. Ethical essay. Translated with notes and index by Shillet. New-York, Scribner & Welford. 12°. 408 p. $ 2.

Quesnay (F.), fondateur du système physiocratique. Oevres économiques et philosophiques, accompagnées des éloges et d'autres travaux biographiques sur Quesnay par différents auteurs, publiées avec une introduction et des notes par Aug. Oncken. Frankfurt a M., Baer & Co. gr. 8°. XXVII, 814 p. ℳ 20.

Rigveda, die Hymnen des, hrsg. von Herm. Oldenberg. I. Bd.: Metrische u. texgeschichtl. Prolegomena. Berlin, Hertz. gr. 8°. X, 545 S. ℳ 14.

—, oder die hl. Hymnen der Brâhmana. Zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt mit Commentar u. Einleitung von Alfr. Ludwig. VI. (Schluss-) Bd. Wien u. Prag, Tempsky; Leipzig, Freytag. gr. 8°. XV, 265 S. ℳ 9. [Cplt. ℳ 80].

Rosmini-Serbati (Ant.), Psychologie. Trad. de l'Italien sur la nouvelle édition par E. Segond. Tom. I. 8°. Fr. 8.

—, Psychology. Vol. III. London, Kegan Paul & Co. XIV, 464 p. with Indexes separately paged 1—123.

Schlussband der 1884 begonnenen englischen Uebersetzung der dreibändigen Psychologie Rosmini's. Derselbe enthält einen Abschnitt: „Gesetze der Animalität" (S. 1—288), einen Anhang: „Kritisch-histor. Abriss der Meinungen der Philosophen über die Natur der menschl. Seele" (S. 291—464), endlich zwei vorzügliche Nachschlageregister von Don Severino Frati aus Parma. Cf. Mind No. 53. p. 142 (1889).

Sammlung gemeinverständl. Erkenntnissschriften Bd. I. Leipzig, Gottwald (1889). gr. 8°. ℳ 0,50.

Inhalt: Entstehen u. Vergehen der Welt auf Grund eines einheitl. Substanzbegriffes von J. G. Vogt. IV, 100 S.

Schopenhauer (Arthur), Lichtstrahlen aus seinen Werken. Mit Biogr. u. Charakteristik Sch.'s von J. Frauenstädt. 6. Aufl. Leipzig, Brockhaus. 8°. XXVIII, 232 S. ℳ 3.

—, Edita und Inedita Schopenhaueriana. Eine Schopenhauer-Bibliographie sowie Randschriften u. Briefe A. Sch.'s etc., Hrsg. zu seinem 100jähr. Geburtstage von E. Grisebach. Leipzig, Brockhaus. 4°. 223 S. ℳ 10.

—, Sämmtliche Werke. Hrsg. von Jul. Frauenstädt. 2. Aufl. Neue Ausgabe. 6 Bde. Leipzig, Brockhaus. gr. 8°. Cplt. ℳ 36; geb. ℳ 45.

—, Parerga und Paralipomena. Kleine philos. Schriften. Leipzig, Brockhaus. gr. 8°. 2 Bde. XV, 532 u. VI, 696 S. 5. u. 6. Aufl. ℳ 12.

—, Le monde comme volonté et comme représentation. Trad. en français par M. A. Burdeau. Tom. II. Paris, Alcan. 8°. VIII, 326 p. Fr. 7,5.

—, Il mondo come volontà e come rappresentazione. Versione del dott. Oscar Chilesotti. Milano, Dumolard. gr. 8°. VIII, 424 p. L. 6.

Seneca, The Morals of. A selection of his prose, edited by Walter Clode. (Carmelot Series). New-York, Whittaker. 12°. 280 p. 50c.

Spencer (Herbert), System der synthet. Philosophie. Die Principien der Sociologie, deutsch von B. Vetter. 3. Bd. 1. Hälfte. 400 S. gr. 8°. Stuttgart, Schweizerbart. ℳ 8.

—, I primi principii. 1ª ediz. italiana sulla 5ª ediz. inglese per cura di Maria Sacchi e G. Cattaneo. Milano, Dumolard. gr. 8°. XXIV, 420 p. L. 6.

Spinoza (Baruch), Ethik. Neu übers. u. mit einem einleit. Vorwort versehen von J. Stern. Leipzig, Reclam. 16°. 408 S. geb. ℳ 1,20.

—, Abhandlung über d. Vervollkommnung des Verstandes etc. übers. von J. Stern. Ebend. 61 S. ℳ 0,20.

Vorstehende zwei Bändchen gehören zur Reclam'schen Universal-Bibliothek.

Thomas v. Aquin, Die katholische Wahrheit oder die theol. Summa, deutsch von C. M. Schneider Regensburg, Verlags-Anstalt. gr. 8°. VI. Bd. 598 S. ℳ 7; VII. Bd. 1180 S. ℳ 15.

Eine vorzügliche Verdeutschung der Summe mit besond. Berücksichtigung weiterer Kreise, die sich für die Philos. u. Theologie des Aquinaten interessiren.

—, Summa contra Gentiles libri IV ad lectionem Cod. autographi in Bibl. Vaticana adservati, probatiss. codd. meliorisque notae editionum fideliter impressi, Romae. 8°. 722 p. L. 3.

Vorträge, philosophische, hrsg. von der philos. Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge. 13. u. 14. Heft. Halle, Pfeffer. gr. 8°. à ℳ 1,20.

Inhalt: H. 13: Grundproblem in Hume. Vortrag von J. H. W. Stuckenberg. 35 S. — H. 14: Natur- u. Kunstgenuss. Vortrag von Eug. Dreher. 54 S.

Zoroaster, a hymn of, Yasna 31, translated with comments by W. Jackson. Stuttgart, Kohlhammer. gr. 8°. VIII, 62 p. ℳ 1,50.

D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

Aletheia. Glauben u. Wissen im Einklange. Von Philalethes Alter. Leipzig, Spohr. 43 S. ℳ 0,80.

Angelici (Luigi), Studî di filosofia scientifica. Roma, Sciolla.

Angiulli (A.), La filosofia e la scuola. Napoli, Anfossi. 8°. XXIII, 408 p. L. 5.

Enthält Vorlesungen, gehalten an der Universität Neapel über 1) „Die Probleme der Philosophie"; 2) „Kritik der Erfahrung u. Erkenntnisslehre"; 3) „Lehre der kosmischen Evolution"; 4) „Ethik". Verf. will dreierlei beweisen: die Nothwendigkeit einer wissensch. Wiederherstellung der Philosophie, ihre sociale u. moralische Bedeutung, ihre erzieliche Aufgabe in der Schule. In Betreff der Erziehungsziele folgt er den Ansichten John St. Mill's, im Uebrigen ist er Darwinist. Revue philosophique XXVI, 284. Cf. Mind No. 51, p. 459.

Barbié du Bocage, Analyse et Synthèse. 2 Vols. Paris, Masson. gr. 8°. Fr. 15.

Verf. zergliedert die moderne Kosmogonie, Physik, Biologie, Psychologie, Ethnographie, Geschichte u. von allem diesem kann er sich keine Rechenschaft geben ausser im Theismus u. Katholicismus. Beide sind ihm die einzige befriedigende Hypothese.

Bastian (A.), Allerlei aus Volks- u. Menschenkunde. 2 Bde. Mit 21 photolithogr. Tafeln. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8°. XI, 512 u. CXX, 308 S. ℳ 18.

Bonfiglioli (C.), Lo spiritismo nell' umanità. Bologna, S. Monti. 8°. L. 6.

Brasch (Mor.), Wie studirt man Philosophie? Ein Wegweiser f. Studirende aller Fakultäten. Leipzig, Rossberg. 8°. 63 S. ℳ 1,—.

Bray (Henry Truro), Essays on God and man. St. Louis, Nixon-Jones. 12°. 270 p. $ 2.

Bruchmann (K.), Psychol. Studien z. Sprachgeschichte. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. X, 358 S. ℳ 9.

Im ersten Theile sucht Verf. eine Art Geschichte des Denkens, wie es sich in Ueberlieferung, Nachahmung, Mythologie u. Religion äussert, zu liefern, um im zweiten auf psychologischem Wege die Entwickelung des Sprachgefühls aus dem „Princip vom kleinsten Kraftmaasse" (Avenarius) abzuleiten. Cf. Revue philos. XXVI, 411.

Büchner (Ludw.), Der Mensch u. s. Stellung in Natur u. Gesellschaft. 3. Aufl. Leipzig, Thomas (1889) gr. 8°. XVI, 276 u. CLXXVIII S. ℳ 6.

Caro (E.), Philosophie et Philosophes. 12°. Fr. 3.

Caspari (Otto), Drei Essays üb. Grund- u. Lebensfragen der philos. Wissenschaft. 2. (Tit.-) Ausg. Breslau, Trewendt. gr. 8°. XI, 98 S. ℳ 1,50.

Charaux (Claude Ch.), De l' esprit philosophique et de la liberté d'esprit. 12°. Fr. 2.

Conti (A.), L' armonia delle cose o Antropologia, Cosmologia, Teologia razionale. 2ª edizione. 2 Volumi. Firenze, Le Monnier.

Druskowitz (H.), Zur Begründung einer überreligiösen Weltanschauung. Neue Ausgabe von: „Zur neuen Lehre.“ Heidelberg, Weiss. (1889.) gr. 8°. 53 S. ℳ 1,50.

Engel (J. J.), Der Philosoph für die Welt. Halle, Hendel. 8°. VI, 228 S. ℳ 0,25.

Bildet No. 245 u. 246 der Bibliothek der „Gesammtlitteratur des In- u. Auslandes.“

Fauth (Fr.), Das Gedächtniss. Studie zu einer Pädagogik auf d. Standp. der heut. Physiologie u. Psychologie. Gütersloh, Bertelsmann. XV, 352 S. ℳ 4,80.

Fechtner (Ed.), Die prakt. Philos. u. ihre Bedeutung f. d. Rechtsstudien. Beitr. z. Reform unserer Universitäten. Wien, Hölder. gr. 8°. 87 S. ℳ 1,60.

Vf bekämpft die Zersplitterung der akademischen Studien in Specialforschungen, denen das Einheitsband fehle. Die Einheit u. Verbindung des Einzelnen zu einem Ganzen vermittle die Philosophie, deren Studium jetzt mehr, wie je, Noth thue. Die philos. Propädeutik an den Gymnasien müsste ausser der Logik u. Psychologie auch noch die Ethik umfassen.

Ferraz (M.), Spiritualisme et libéralisme. Paris, Perrin & Co. 18°. Fr. 4.

Ferreira (Deusdado), Ensaios de philosophia actual. Lisaboa, Roza. 16°. 288 p.

Eine Zusammenstellung von Aufsätzen (psycholog. Methode, vergleichende Psychologie, Religionsphilosophie, Charakter der zeitgenössischen Philos. etc.), die Verf. bereits in der von ihm gegründeten „Revista de Educação e Ensino“ in Lissabon veröffentlicht hatte. Cf. Revue philosophique XXVI. 415.

Gehlert (Arthur), Ueber Gott. Philos. Studie als Wegweiser zur Erkenntniss d. socialen Aufgaben. Berlin, Puttkamer & Mühlbrecht. gr. 8°. 103 S. ℳ 2.

Gerling (Frd. Wilh.), Briefe eines Materialisten an eine Idealistin. Berlin, George & Fiedler. gr. 8°. 97 S. ℳ 1,50.

Hannas, Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Leipzig, Wigand. gr. 8°. V, 258 S. ℳ 4.

Hello (E.), Oevres posthumes. Philosophie et athéisme. 12°. Fr. 3,50.

Hölscher (Fr. M. A.), Die naturwiss. Weltansicht in Beziehung auf Religion und Staat, Erwerb u. Ehe. Kritik von M. Nordau's „Conventionelle Lügen“ etc. Gotha, Perthes. gr. 8°. III, 126 S. ℳ 2,40.

Jacquinet (M.), Essai de philosophie pour tous. Paris, Perrin & Co. 18°. Fr. 3,50.

Kühn (O.), Die sittl. Ideen der Griechen u. ihre Verkünder, die Tragiker. Leipzig, Fock. 4°. 52 S. ℳ 1.

Lightfoot, Studies in philosophy. 8°. Sh. 4/6.

Lombroso (C.), L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia ed all' estetica. 5ª edizione del „Genio e follia“ completamente mutata. Torino, Bocca. gr. 8°. XX, 488 p. L. 10.

Lubbock (Sir John), Die Freuden des Lebens. Deutsch nach der 7. Aufl. von M. zur Megede. Berlin, Pfeilstücker. gr. 8°. 173 S. ℳ 2,50.

Mantegazza (P.), Die Ekstasen des Menschen. Aus dem Italien. von R. Teuscher. Jena, Costenoble. gr. 8°. XII, 461 S. ℳ 7.

Martani (L.), Osservazioni preliminari allo studio della filosofia tomistica. Piacenza. 8°. 155 p. L. 1.

Melzer (Ernst), Die theist. Gottes- u. Weltanschauung als Grundlage d. Geschichtsphilosophie. Neisse, Graveur. gr. 8°. 80 S. ℳ 1.

Moglia (A.), L'Aristotelismo e l'Enciclica di Leone XIII. Piacenza. 16°. 189 p. L. 1,50.

Moleschott (J.), Zur Feier d. Wissenschaft. Rede. Giessen, Roth. 36 S. ℳ 1.

Moreau (P.), Fous et bouffons. Etude physiologique, psychologique et historique. Paris, Baillière. 18°. Fr. 3,50.

Nazzari (G.), Il prof. Cesare Lombroso e il valore scientifico delle sue opere. Spoleto. 16°. L. 3.

Niemann (Aug.), Die Erziehung d. Menschengeschlechts. Philos. Betrachtung. Dresden, Pierson. (1889). 8°. 345 S. ℳ 5.

Nostiz-Rieneck S. J. (R. von), Das Problem der Cultur. Freiburg, Herder. gr. 8°. 166 S. ℳ 2.

Picavet (M. F.), L'histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être. Paris, Alcan. 48 p.

Reichenbach (A.), Welt u. Mensch. Vorträge u. Aufsätze. Leipzig, Fest. 8°. [In Heften, 10 Hefte ein Band ℳ 3.]

Renan (E.), Drames philosophiques. Paris, Levy. 8°. Fr. 7,50.

Repta (W. B. von), Psychologie in ihrer Bedeutung für die Weckung, Pflege u. Förderung des religiös. Lebens. Czernowitz, Pardini. 8°. 66 S. ℳ 2.

Rindfleisch (Georg Rud.), Aerztliche Philosophie. Festrede. Würzburg, Hertz. gr. 4°. 20 S. ℳ 1.

Rogeri (G.), Iddio, l'uomo e la religione. Revere. 8°. 109 p. L. 2,50.

Schmick (J. H.), Ist der Tod ein Ende oder nicht? Gespräche üb. das Erdenleben u. die Menschennatur. Leipzig, Spohr. 8°. 171 S. ℳ 2.

Sommer (Valentin), Idealismus u. Realismus in ihrer Versöhnung. Philos.-ästhet. Abhandlungen über das Schöne, Wahre u. Gute in ihrer Erscheinung. Darmstadt, v. Aigner. (1889). 8°. X, 274 S. ℳ 4.

Spitta (Heinr.), Ein Blick in unsere Zeit. Freiburg, Mohr. gr. 8°. 44 S. ℳ 0,80.

Stoffregen (W.), Der Tod der Unsterblichen. Leipzig, Friedrich. 8°. 107 S. ℳ 2.

Stolipine (D.), Essais de philosophie des sciences. 2. éd. Genève, Stapelmohr. 87 p. ℳ 1.

Viedebantt (G. H.), Optimismus u. Pessimismus, zwei gefährl. moralische Krankheiten u. ihre Heilung. Vortrag. Bonn, Schergens. 16 S. ℳ 0,20.

Vogel (A.), Die philos. Grundlagen der wiss. Systeme d. Pädagogik (Locke, Kant, Hegel, Schleiermacher. Herbart, Beneke). Langensalza, Gressler. 8°. IV, 187 S. ℳ 2,70.

Wingerath (W.), Endgült. Lösungen aller Streitfragen etc. Donauwörth, Auer. gr. 8°. VI, 170 S. ℳ 2.

Werner (Margot), Durch Mittheilung zum Verständniss, durch Verständniss zur Zufriedenheit. Eine philos. Skizze. Hamburg. 12°. 29 S. ℳ 0,60.

Wollny (F.), Die Philos. im Verhältniss zu Religion u. Wissenschaft. Nebst kurzgefasstem philos. Katechismus. Leipzig, Wigand. 8°. 67 S. ℳ 1.

—, Ueber Telepathie. Ebend. 42 S. ℳ 0,60.

Zaccone (J.), Reflexions philosophiques d'un vieux solitaire. Paris, Dentu. 18°. Fr. 3.

II. Logik und Erkenntnisstheorie.

A. Lehrbücher.

Alamannus (Cosmus), Summa philosophiae etc. Tom. I.: Logica. S. ob. I, C, 1.

Bosanquet (B.), Logic or the morphology of knowledge. 2 Vols. Oxford, Clarendon Press. 8°. XVIII, 398 u. VIII, 240 p. Sh. 21.

Ein hervorragendes Werk über Logik nach den Grundsätzen von Lotze, Mill, Sigwart u. Jevons. Verf. ist bestrebt, alle Denkformen in ihrer Entwickelung, Verknüpfung u. objectiven Gültigkeit unter das Gesetz functioneller Einheit zu stellen; daher „Morphologie der Erkenntniss". Im I. Bd. wird die Einheitlichkeit der Urtheilsfunction inmitten so verschiedener Formen, als: Grössenschätzung, Aufzählung, Gleichung, besonderes u. allgemeines Urtheil, hypothetisches u. disjunctives Urtheil etc., hervorgehoben u. bemerkt, dass diese Formen bei ihrer Aneinanderreihung sich nicht linear, sondern nur gruppenförmig oder netzartig („tree of knowledge") darstellen lassen. Der II. Bd. behandelt in gleich geistreicher, origineller Weise das Schliessen. Cf. Mind. No. 53. p. 120 ff. (1889).

Kirchner (F.), Schematismus d. Philos. S. ob. I, A.

Lavi (L.), Trattato di filosofia. S. ob. I. A.

Pesch (Tilm.), Institutiones logicales. S. ob. I, A.

Richter (A.), Grundriss etc. S. ob. I. A.

Sigwart (Christoph), Logik. I. Bd.: Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff u. vom Schluss. 2. Aufl. Freiburg, Mohr (1889). gr. 8°. XI, 485 S. ℳ 10.

Wolff (H.), Handbuch der Logik. 2. Aufl. Leipzig, Brehse. gr. 8°. VIII, 165 S. ℳ 1,50.

B. Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie.

Avenarius (Rich.), Kritik der reinen Erfahrung. Bd. I. Leipzig, Fues. gr. 8°. XXII, 217 S. ℳ 6.

Das Werk geht von zwei „empirokritischen Axiomen" aus: 1) vom Axiom der Erkenntnissinhalte u. 2) vom Axiom der Erkenntnissformen. Die Frage: „In welchem Sinne u. wieweit können die Bestandtheile unserer Umgebung als die Voraussetzung der Erfahrung angenommen werden?" wird in symbolischer Terminologie hypothetisch beantwortet (S. 199 f.). Ein abschliessendes Urtheil wird sich erst nach Erscheinen des Ganzen, für das des Verf's. Schrift „Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmaasses" nur „Prolegomena" bildete, fällen lassen.

Bruckmann, (K.), s. oben I, D.

Case (Thom.), Physical realism, being an analytical Philosophy from the physical objects of science to the physical data of sense. London, Longmans & Co. 387 p.

Verf. will die Unvereinbarkeit des „psychologischen Idealismus" mit den Naturwissenschaften darthun u. so auf neuer Basis den „Realismus" begründen. Cf. Mind, Nr. 53. p. 139. (1889).

Cellarier (F.), Etudes sur la raison. Paris, Alcan (1889). 18°. VIII, 280 p. Fr. 3.

De-Vit (V.), Sull' origine e moltiplicazione del linguaggio. Discorsi accademici. Siena, tipogr. arcivescovile. 8°. 153 p.

Fleming (T. Qu.), Hylomorphism, or thought-being. Part I: Theory of thought. London. 8°. 120 p. Sh. 4.

Garlanda (F.), The philosophy of words. A popular introduction to the science of language. London, Trübner & Co., Sh. 5.

Verf. behandelt folgende Fragen: Welches ist der Ursprung der Sprache? Welche Beziehungen verknüpfen das Französische, Englische, Deutsche, Lateinische etc. mit einander? Wie ist die Mythologie entstanden? Wie die Orts-, Familiennamen etc.? Wie die Mundarten? Wie die Grammatik? Cf. Rivista italiana di Filosofia. Anno III. Vol. II. p. 218.

Hall (Leon.), A new theory of necessary truths. London, Williams & Norgate. 31 p.

Handmann S. J. (R.), Die menschl. Stimme u. Sprache in physiol.-psychol. Beziehung. Münster, Aschendorff. gr. 8°. IV. 230 S. ℳ 4.

Hennequin (E.), La critique scientifique. Paris, Perrin & Co. 18°. 246 p. Fr. 3,50.

Kleinpaul (R.), Sprache ohne Worte. Idee einer allgem. Wissensch. der Sprache. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. XXVIII, 456 S. ℳ 10.

Liard (Louis), Des définitions géometriques et des définitions empiriques. Paris, Alcan. 18°. 178 p. Fr. 2,50.

Die Erklärung des Wesens der Begriffsbestimmung in Geometrie u. Naturwissenschaft ist Zweck des 1873 zuerst erschienenen Werkes. Beide Arten von Definition haben ein „materiales" u. „formales" Element, die sich aber in beiden umgekehrt verhalten. Cf. Mind, No. 49, p. 137.

Liberatore (M.), De los universales, traducida por Fr. de P. Ribas y Servet. Barcelona, Impr. y libr. de la Immaculada Concepción. 8°. 136 p. Pes. 1.25.

Müller (Max), Das Denken im Lichte der Sprache. Aus d. Engl. übers. von E. Schneider. Leipzig, Engelmann. gr. 8°. XXIII, 607 S. ℳ 16.

Vergl. die Notiz über das Original im „Philos. Jahrbuch" Bd. I. S. 118.

—, Three introductory lectures on the science of thought. Chicago. 8°. VI, 95 m. Append. 1—28 p. Sh. 2/6.

Naville (A.), De la classification des sciences. Etude logique. Basel, Georg. 46 S. ℳ 1,50.

Die Wissenschaften zerfallen in drei Klassen: 1) in Realwissenschaften (Geschichte); 2) in Wissenschaften der nothwendigen Bedingungen des Möglichen (Theorematische WW.); 3) in Wissenschaften des Idealen (Regulative WW.).

Rickert (Heinr.), Zur Lehre von der Definition. Freiburg, Mohr. gr. 8°. VII, 66 S. ℳ 2.

Rutkowski (L.), Grundtypen der Schlüsse. St. Petersburg. 8°. 161 S. ℳ 6,50.

Seiffert (Otto), Beiträge zu den Theorien des Syllogismus u. der Induction. Breslau (Leipzig, Fock). gr. 8°. 49 S. ℳ 1.

Spaventa (Bertrando), Esperienza e metafisica. Dottrina della cognizione. Torino, Loescher. 16°. XX, 276 p. L. 3,50.

Steinthal (H.), Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens. 4. Aufl. Berlin, Dümmler. gr. 8°. XX, 380 S. ℳ 8.

Der berühmte Sprachforscher u. Völkerpsychologe behandelt hier vier neue Themen: 1) Würdigung der namentlich vom Schipka-Kiefer entnommenen Beweisgründe für die Existenz einer sprachlosen prähistorischen (Ur-) Rasse; 2) Kritik der Ansichten Noiré's; 3) Ansichten Wundt's; 4) Standpunkt des Verf's. in der Frage nach dem Ursprung der Sprache.

Venn (J.), The logic of chance. An essay on the foundations and province of the theory of probability, with especial reference to its logical bearings and its application to Moral and Social Sciences and to Statistics. London, Macmillan & Co. XXIX, 508 p.

Ein hochbedeutsames Werk über die „Logik des Zufalls" mit einer reichen Fülle von theoretischen u. praktischen Bemerkungen über Wahrscheinlichkeit, Zufall, Gerathewohl, Abschätzung, Glücksspiele, Durchschnittszahlen etc. mit fruchtbaren Anwendungen auf Logik, Moral, Statistik u. s. w. Cf. Mind, Nr. 50. p. 268 ff.

Vincenzetto (Gius.), Trattatello sopra il sillogismo e proposta di un modo di costruirlo. Padova.

Wall (G.), The natural history of thought in the practical aspects from its origin in infancy. London, Trübner & Co. 8°. Sh. 12 6.

III. Psychologie.

A. Lehrbücher.

Cantoni (Carlo), Psicologia. Milano, Hoepli. 16°. 157 p. L. 1,50.

Compayré (G.), Nozioni elementari di psicologia. Traduz. autorizzata di M. Zaglia. Torino. 8°. 217 p. L. 3.

*Dewey (John), Psychology. New-York. 427 p. (1887).

Eine im Geiste Hegels geschriebene Psychologie für Anfänger. Cf. The American Journal of Psychol. Vol. I. p. 154 ff.

Drought (E.), Psychology, a students manual of, adapted from „Katechism. der Psychologie" of F. Kirchner. London, Sonnenschein. 8°. VIII, 344 p. Sh. 4/6.

Hill (David), The elements of Psychology. A text-book. New-York, Sheldon & Co. 12°. XXVI, 419 p. $ 1.25.

Jerusalem (Wilh.), Lehrbuch d. empir. Psychologie für Gymnasien u. höhere Lehranstalten sowie zur Selbstbelehrung. Wien, Pichler. 160 S.

Kant (Imman.), Vorlesungen etc. S. oben I, C.

Lahousse (Gust. S. J.), Praelectiones Metaphysicae specialis. Vol. II: Psychologia. Lovanii, Peeters. 8°. XXV, 633 p. Fr. 7,50.

Lotze (Herm.), Mikrokosmus. S. oben I, B.

Natorp (Paul), Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg, Mohr. gr. 8°. III, 129 S. M. 2,50.

Die Aufgabe des Werkes ist, das Grundproblem der Psychol. festzustellen u. zwar, 1) was Psychologie will u. vernünftiger Weise wollen kann; 2) wie das, was sie will, auf methodische Weise zu erreichen ist.

*Richet (Ch.), Essai de psychologie générale. Paris, Alcan. (1887). 12°. XIV, 193 p. Fr. 2,50.

Eine Psychologie vom physiologischen Standpunkt, basirend auf einem biologischen Princip, d. i. der „Fähigkeit der Nervenzellen, auf äussere Reize zu reagiren". Diese Irritabilität ist das Grundelement aller psychischen Erscheinungen, aus deren Verschlingung sich Reflexthätigkeit, Instinkt, Bewusstsein, Empfindungen, Begriffe (= Residuum der Sensation) der Reihe nach ergeben bis hinauf zum Willen, der nicht eine neue Kraft, sondern nur Resultante aus freiwilligen u. Hemmungsacten ist. Der Mechanismus der psychischen Thätigkeiten ist beherrscht vom Gesetze der Finalität. Cf. Revue philos. XXV, 306 (1888).

Rosmini-Serbati (A.), s. oben I, C.

Schiffini S. J., Disputt. Metaphysicae specialis. Vol. I. S. ob. I, A.

Sergi (G.), La psychologie physiologique. Traduit de l'Italien par M. Mouton. Avec 10 figures. Paris, Alcan. 8°. III, 443 p. Fr. 7,40.

Französische Ausgabe der 1879 erschienenen „Elementi di psicologia", mit empirisch-positiver Tendenz, ähnlich derjenigen Wundt's, nur dass Sergi nicht wie jener, sich auf Sensation, Vorstellung, Bewusstsein, intellectuelle Functionen beschränkt, sondern auch die Sensibilität im Allgemeinen u. den Willen (Gefühle, Ursprung u. Elemente des Willens, Entwickelung u. Freiheit des Willens, Zurechnungsfähigkeit u. Verantwortlichkeit etc.) eingehend behandelt. Cf. Revue philos. XXV, 421.

Valdarnini (A), Elementi scientifici di psicologia. 3ª ediz. ad uso delle scuole secondarie e normali. Torino. 16°. 132 p. L. 1,40.

Varona (E. J.), Conferencias filosoficas. Segunda serie: Psicologia. Habana. 475 p.

Verf., der in einer früheren Serie von Conferenzen die „Logik" behandelte (1881), gibt uns hier in 30 Kapiteln eine vollständige Psychologie (zuerst erschienen in der „Revista de Cuba"). Seine Methode ist ein Compromiss zwischen Selbstbeobachtung und physiologischer Forschung, da er von der Voraussetzung ausgeht, dass jedes seelische Factum einen objectiven Grund zur Basis hat. Als Functionsgesetz stellt er auf: „Das Nützliche wird gegen das Schädliche unter dem geringsten Kraftverlust festgehalten", woraus als „specielle Fälle" abgeleitet werden: 1) das Gesetz der Vererbung; 2) das Gesetz der Anpassung; 3) das Gesetz des kleinsten Kraftaufwandes. Cf. Revue philos. XXVI, 624 suiv. (1888).

B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Austen (J.), Sense and sensibility. New edition. 8°. (Cassell's red library). Sh. 1. (cloth Sh. 2.)

Belfiore (G.), L' ipnotismo e gli stati affini. Napoli. 457 p. L. 4,50.

Bellido Carbayo (J. M.), Examen del hipnotismo á la luz de la filosofia, de las ciencias naturales y de la moral cristiana. Salamanca, Hidalgo. 8°. VII, 233 p. Pes. 3.

Binet (A.), Etudes de psychologie expérimentale. Avec figures. Paris, Doin. 18°. 307 p. Fr. 3,50.

Inhalt: 1) Le fétichisme dans l'amour (p. 1—85); 2) La vie psychique des Micro-organismes (87—237); 3) L'intensité des images mentales (239—277); 4) Le probleme hypnotique (279—298) mit einer „Note sur l'écriture hystérique" (299—306).

Bourru (H). et Burot (P.), Variations de la personalité. Paris. 16°. 314 p. Fr. 3,50.

Coste, L' inconscient. Etudes sur l' hypnotisme. Paris, Baillère. 18°. Fr. 2.

Cullere (A.), Les frontières de la folie. Paris, Baillère, 12°. 358 p.

Dal Pozzo di Mombello, La discromatopsia. Studî sulla visione dei colori. Foligno, Scariglia. 8°. IV, 370 p.

Interessante Studien über das Sehen der Farben mit besonderer Berücksichtigung der Farbenblindheit. Die Young-Helmholtz'sche Farbentheorie wird verworfen u. der Hering'schen sog. Vierfarbentheorie der Vorzug gegeben. Cf. Revue philos. XXVII, 196 (1889).

Dessoir (Max), Bibliographie des Hypnotismus. Berlin, Duncker. Lex. 8°. 94 S. *M.* 1,80.

Vollständige Sammlung aller Bücher, Broschüren, Aufsätze über Hypnotismus u. zugleich Vorarbeit für eine „kritische Geschichte des Hypnotismus."

Dowd (F. B.), The soul, its powers, migrations and transmigrations. 2nd ed. S. Francisco, Rosy Cross. 12°. 240 p. $ 1.50.

Edridge-Green (F. W.), Memory, its logical relations and cultivation. London, Baillière, Tindall & Cox. IV, 274 p. Sh. 6.

Verf. huldigt einer Art von Phrenologie, wenn er bestimmte Hirnpartien zum Sitz bestimmter Seelenfähigkeiten macht (p. 66f.). Das Gedächtniss

ist an die Ganglien der Gehirnbasis gebunden als eine selbständige, aber mit den übrigen associirte Fähigkeit; in den thalami u. corpora striata erblickt er den Sitz des sensitiven, resp. motorischen Gedächtnisses. Der 2. Theil der Schrift enthält Regeln für die Pflege des Gedächtnisses. Cf. Mind, No. 52, p. 611 (1888).

Fauth (F.), s. ob. I, D.

Ferdinand (M. A.), Zur Psychologie der Liebe. Berlin, Eckstein. 8°. 72 S. *M.* 0,60.

Féré, Sensation et mouvement. Etudes expérimentales de psychomécanique. Avec 44 graphiques. Paris, Alcan. 18°. 168 p.

Fischer (Kuno), Ueb. d. menschl. Freiheit. Prorectoratsrede. Heidelberg, Winter. 8°. 47 S. *M.* 1,20.

Giessler (Max), Beiträge zur Phänomenologie des Traumlebens. Halle, Gundlach & Eggers. 8°. 49 S.

Gonzalez Serrano, Psychologia del amor. Madrid y Barcelona.

Verf., schon durch mehrere Werke (z. B. eine „physiologische Psychologie") u. als philos. Mitarbeiter des grossen „Dicionario enciclopedico hispano-americano" vortheilhaft bekannt, behandelt hier in 5 Kapiteln die Psychologie der Liebe nach ihrem Wesen, ihrem physiologischen Substrat, ihren moralischen und socialen Beziehungen u. verschiedenen Erscheinungsformen. Cf. Rivista di Filos. scientifica Vol. VII, p. 622 (1888).

Grotenfelt (A.), Das Weber'sche Gesetz u. die psychol. Relativität. Helsingfors, Frenckell. 8°. VII, 183 S.

Haveley (W.), El hipnotismo al alcance de todas las intelligencias; su historia, su estado actual, sus applicaciones y fenómenos, sus ventajas y sus peligros. Version castellana de R. González. Madrid, Rubiños. 8°. 92 p. Pes. 1.25.

Hellwig (B.), Die vier Temperamente bei Erwachsenen. Paderborn, Schöningh. 8°. 74 S. *M.* 1.

*Herzen (A.), Le cerveau ou l'activité cérébrale au point de vue psycho-physiologique. Paris, Baillière. (1887.) 16°. 312 p. Fr. 3,50.

In diesem Werke sind dieselben Anschauungen vertreten, die im „Philos. Jahrbuch" (Bd. I, S. 145 ff. 1888) eine ausführliche Widerlegung erfuhren.

James (C.), L'hypnotisme expliqué dans sa nature et dans ses actes. Mes entretiens avec S. M. l'empereur Don Pedro sur le Darwinisme. 8°. Fr. 1,50.

Joyau (E.), Essai sur la liberté morale. Paris, Alcan. 18°. X, 246 p. Fr. 3,50.

Nach Zurückweisung des Fatalismus, Determinismus u. der „libertas indifferentiae" verlegt Verf. das Wesen der Willensfreiheit in das „Wollen eines Dinges auf Grund eines Vernunftbefehles". Selbstbestimmung in Uebereinstimmung mit der Vernunft (das Wesen der Freiheit) schliesst die Möglichkeit aus, unrecht zu handeln; der Wille kann nur Gutes frei wollen, die Ursache des Schlechten ist ausserhalb. „Niemand sündigt willentlich."

Kay (David), Memory, what it is and how to improve it. London, Kegan Paul & Co. 8°. XIV, 336 p.

Inhalt: 1) Was ist Gedächtniss?; 2) Geist u. Stoff; 3) der Leib; 4) die Sinne; 5) seelische Vorstellungen (mental images); 6) Bewusster und unbewusster Geist; 7) Aufmerksamkeit; 8) Ideenassociation; 9) Wie kann man sein Gedächtniss vervollkommnen? Cf. Mind. No. 50. p. 288.

Krafft-Ebing (R. von), Eine experimentelle Studie auf d. Gebiete des Hypnotismus. Stuttgart, Enke. gr. 8°. 80 S. *M.* 1,60.

Langsdorff (G. von), Zur Einführung in das Studium des Magnetismus, Hypnotismus, Spiritualismus nebst Kritik etc. Berlin, Siegismund. 8°. 26 S. *M.* 0,75.

Loewenthal (E.), Grundzüge des inductiven Spiritualismus. Berlin, Siegismund, gr. 8°. 15 S. *M.* 0,50.

Luys (J.), Les émotions chez les sujets en état d' hypnotisme. Etudes de psychologie expérimentale. 8°. Fr. 5.

Maack (Ferd.), Zur Einführ. in das Studium des Hypnotismus u. thier. Magnetismus. Neuwied, Heuser. gr. 8°. 27 S. *M.* 0,75.

Mantegazza (P.), La physiologie de la douleur. Paris, libr. illustrée. 18°. Fr. 3,50.

Martig (E.), Anschauungs-Psychologie mit Anwendung auf die Erziehung. Bern, Schmid & Francke. gr. 8°. VIII, 293 S. *M.* 3.

Martius (Götz), Ueber d. Ziele u. Ergebnisse der experim. Psychologie. Vortrag. Bonn, Strauss. gr. 8°. 24 S. *M.* 0,80.

Mercier (Charles), The nervons system and the mind. A treatise on the dynamics of the human organism. London, Macmillan & Co. XI, 374 p. Sh. 12/6.

Eine Psychologie auf Herbert Spencer'scher Grundlage. Cf Mind. Nr. 50, p. 263 ff.

Méric (E.), s. Religionsphilos. (IX).

Meynert (Th.), Mechanik der Physiognomik. Vortrag. Wien, Braumüller. gr. 8°. 28 S. *M.* 1.

Montin (L.), Le nouvel hypnotisme. 12°. Fr. 3,50.

Münsterberg (Hugo), Die Willenshandlung. Ein Beitrag z. physiol. Psychol. Freiburg, Mohr. gr. 8°. VII, 163 S. *M.* 4.

„Wie bewegt mein Wille meinen Arm?" — das ist das ganze Willensproblem. Die Willenshandlung wird betrachtet 1) als ein Bewegungsprocess (S. 7—55), sodann 2) als ein Bewusstseinsphänomen (S. 56 ff.), endlich 3) als bewusste Bewegung (S. 100—163). Wille ist psychologisch betrachtet nichts als ein Gefühlscomplex auf rein physiologischer Grundlage. S. oben S. 193 ff.

Notovitsch (O. K.), La liberté de la volonté. Paris, Alcan. 12°. VIII, 280 p. Fr. 3,50.

Der russische Verf. huldigt dem Determinismus. „Da es ein allgemeines Gesetz der Nothwendigkeit gibt", sagt er (p. 114), „so kann von einer Verantwortlichkeit des Menschen, Thieres, Gewächses, Steines keine Rede sein. Der Mensch thut, was er kann u. er ist genöthigt zu wollen kraft der Motive, die ihn beeinflussen."

—, Die Liebe. Philos.-psychol. Studie. St. Petersburg. 8°. 238 S. *M.* 4,50.

*Panizza (Mario), La fisiologia del sistema nervoso e i fatti psichici 3ª ediz. Roma, Manzoni. 8°. XVI, 441 p.

Parant (V.), La raison dans la folie. Etude sur la persistance partielle de la raison chez les aliénés et sur leur sens raisonables. 8°. Fr. 7.

Perez (Bern.), L'art et la poésie chez l'enfant. Paris, Alcan. 8°. VII, 308 p. Fr. 5.

Eine auf scharfer Beobachtung beruhende Psychologie des Kindes in ästhetischer Beziehung. In 10 Kapiteln wird gehandelt von den Beziehungen des Kindes zu den verschiedenen Naturseiten (dem Anmuthigen, Erhabenen; den Blumen, Thälern, Bergen, Meer etc.), sowie zur Musik, dem Zeichnen u. dgl.

Preyer (W.), The mind of the child. Part I.: The senses and the will. Translated from the german by H. W. Brown. New-York, Appleton. 12°. 346 p. $ 1.50.

Ribot (Th.), Psychologie de l'attention. Paris, Alcan. 18°. (1889). 182 p. Fr. 2,50.

Rive (L. de la), Sur la composition des sensations et la formation de la notion de l'espace. Basel, Georg. gr. 4°. 99 p. ℳ 4.

Rehfisch (Eugen), Sinneswahrnehmung u. Sinnestäuschung. Eine Studie für Laien. Berlin, Friedrich & Co. gr. 8°. 63 S. ℳ 1,50.

Rubinstein (Susanna), Aus der Innenwelt. Psychol. Studien. Leipzig, Edelmann. gr. 8°. 218 S. ℳ 4.

Verfasserin behandelt den Charakter, das Gemüth, das Mitgefühl, das ästhetische Gefühl, den Schlaf u. das Nachtleben der Seele u. dgl.

Schramm (Frz.), Ueber die Zweifelsucht u. Berührungsangst. (I.-D.). Berlin (Leipzig, Fock). gr. 8°. 46 S. ℳ 1.

Setchenoff, Etudes psychologiques traduites du Russe par Dereby. Avec une introduction par Wyrouboff. Paris, Reinwald. 8°. XVI,279 p.

Simon (Max), Le monde des rêves. Le rêve, l'hallucination, le somnambulisme et l'hypnotisme etc. Paris, Ballière. 16°. 325 p. Fr. 3,50.

Inhalt: 1) Vom Traum im Allgemeinen; 2) Traum u. Sinne; 3) Traum und Organismus; 4) Traum u. Geist; 5) Gesichts-Hallucination; 6) Unsichtbares u. Stimmen; 7) Gefühls-, Geruchs- u. Geschmackshallucinationen; Incubus, Succubus u. Vampyre; 8) physiol. Hallucinationen; 9) Hypnagogische Halluc.; 10) Somnambulismus u. Hellsehen; 11) Extase; 12) Hypnotismus; 13) Illusionen; 14) Künstliches Paradies; 15) Wüsten-Hallucination; 16) Gehirn u. Traum. Besonders hervorzuheben ist, dass Verf. eine vom Leib verschiedene Seelensubstanz postulirt.

Spiegel (H.), Das Wesen des Spiritismus vom physik. u. physiol. Standpunkte. Leipzig, Mutze. gr. 8°. VIII, 70 S. ℳ 1,50.

Stay (J. B.), Der Seelen-Telegraph. Mittheilungen über die Kraft, seinen Willen auf andere Personen etc. zu übertragen. 6. Aufl. Leipzig, Ruhl. 8°. 46 S. ℳ 0,75.

Steinitzer (Max), Die menschl. u. thier. Gemüthsbewegungen als Gegenstand der Wissenschaft. München, Liter.-artist. Anstalt. gr. 8°. VIII, 256 S. ℳ 5.

Stern (M. Rhold. von), Das „Anderskönnen." Ein populär-wiss. Beitrag zur Frage d. Willensfreiheit. Zürich, Verlagsmagazin. 8°. 27 S. ℳ 0,40.

Tuke (D. Hack), Geist u. Körper. Studien über die Wirkung der Einbildungskraft. Autoris. Uebers. von H. Kornfeld. Mit 2 Tafeln. Jena, Fischer. gr. 8°. XII, 308 S. ℳ 7.

Uphues (Goswin K.), Wahrnehmung u. Empfindung. Untersuchungen zur empir. Psychol. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8°. XII, 289 S. ℳ 6,40.

S. Kritik im Philos. Jahrbuch Bd. I. S. 81 ff. 1889.

Vogt (J. G.), Die Geistesthätigkeit des Menschen u. die mechan. Bedingungen der bewussten Empfindungsäusserung auf Grund einer einheitl. Weltanschauung. Vorträge. 2. Aufl. Leipzig, Gottwald. gr. 8°. 140 S. ℳ 2,50.

Wildhagen (A.), Vor tids determinisme. Christiania, J. W. Cappelen. 8°. Kr. 3.

Wollny (F.), Ueb. Telepathie s. ob. I, D.

C. Beiträge zur rationalen Psychologie.

*Borden P. Bowne, Introduction to psychological theory. New-York. 8°. 329 p.

Das entschieden gegen den Materialismus Front machende Buch handelt 1) über die Elemente des Geisteslebens, 2) über deren Combinationen. Ausgangspunkt jeder Psychologie ist die Analyse des individuellen Bewusstseins, die nur möglich ist durch Selbstbeobachtung. Cf. the American Journal of Psychology. Vol. I. p. 149 ff.

Caird (John), Mind and matter. Glasgow, J. Maclehose. gr. 8°. 27 p.

Die Verwandlung von Energie in Bewusstsein widerspricht dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft; also ist der Materialismus falsch.

De Jesus-Maria (V.), El materialismo. Madrid, Gines Hernandez. 8°. Pes. 1.

Eucken (Rud.), Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein u. That der Menschheit. Untersuchungen. Leipzig, Veit & Co. gr. 8°. XII, 499 S. ℳ 10.

Recensirt im Philos. Jahrbuch Bd. I. S. 333 ff.

Ferrière (Em.), La vie et l'âme. Paris, Alcan. 12°. 580 p. Fr. 4,50.

Eine Studie über das „Leben" (S. 23—170), die „Seele" (S. 171—469) u. über „Leib u. Seele in ihren Beziehungen zu Stoff u. Kraft" (S. 471—563) auf Spinozistischer Grundlage. Die Eine Substanz äussert sich doppelseitig als „Stoff-Energie"; die Seele ist „eine Function des Gehirns".

Galassi (Gius.), Sull' origine dell' anima umana. Lettere ad un giovine sacerdote. Bologna, tipogr. arcivescovile. 8°. 134 p. L. 1.

Sonderabdruck aus: La scienza italiana 1888. Vgl. Philos. Jahrbuch Bd. I. S. 480.

Girard (V.), La transmigration des âmes et l'évolution indéfinie de la vie au sein de l'univers. Paris, Perrin & Co. 8°. 401 p. Fr. 3,50.

Verf. vertheidigt die Präexistenz u. Wanderung der Seelen, eine Theorie, welche die Frage nach dem Ursprung unserer Ideen „vereinfachen" soll. Ein bizarres Buch voll Aberglauben u. Mysticismus.

Lorenzelli (Bened.), La psicologia d'Aristotele e le critiche dei moderni. Roma, Befani. 8°. 72 p.

Das Werkchen vertheidigt die Aristotelische Psychologie gegen die Einwürfe Saint-Hilaire's, Rosmini's u. Bain's. Cf. Civiltá cattolica Vol. XI. p. 345.

Lutze, Gibt es für uns ein Fortleben in der Ewigkeit? Vortrag. Berlin, Wiegandt. 29 S. ℳ 0,60.

Piper (C.), Ein mathem. Beweis der Unsterblichkeit des Menschen. Lemgo, Ohle. 8°. 39 S. ℳ 1.

Vgl. Philos. Jahrbuch. Bd. I. S. 253 f.

Rovin (M.), Geist u. Stoff. Dresden, Pierson. 8°. 114 S. ℳ 1.

Schasler (Max), Anthropogonie. Das Allgemein-Menschliche seinem Wesen u. seiner dreigliedr. Entwicklung nach oder: Ursprung der Sprache, der Sittlichkeit u. der Kunst. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. XV, 290 S. ℳ 6.

Schmick (J. T.), S. oben I, D.

Stockwell (C. H.), The evolution of immortality. Chicago, Kerr & Co. 8°. 69 p. $ 1.

Swedenborg (E.), The soul, or rational psychology. Translated and edited by Frank Sewall. New-York. 8°. XXV, 388 p. $ 3.

Vercamer (Ch.), Le spiritualisme et le matérialisme. Conférence. Gand, Vanderpoorten. 8°. 38 p. Fr. 0,50.

Witte (J. H.), Das Wesen der Seele u. die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant u. ihrer grundlegenden Theorien hist.-krit. dargestellt. Halle, Pfeffer. gr. 8°. XVI, 336 S. ℳ 7.

Das bedeutsame Werk bekämpft den positivistischen Gedanken, als könne es eine Psychologie ohne Seele geben, u. macht daher vor Allem Front gegen den englisch-französischen Empirismus.

IV. Naturphilosophie und die bedeutenderen Werke der exakten Anthropologie.

Allen (Grant), Force and energy. A theory of dynamics. New-York, Longmans, Green & Co. 8°. 162 p. $ 2.25.

Baer (Karl Ernst von), Ueber Entwicklungsgeschichte der Thiere. Beobachtungen u. Reflexionen. Nach d. Tode d. Vf.'s hrsg. von Ludw. Stieda. Königsberg, Koch. gr. 4°. V, 400 S. ℳ. 28.

Bernstein (J.), Ueber die Kräfte der lebenden Materie. Halle, Niemeyer. 4°. 22 S. ℳ 1,20.

Biedermann (Gust.), s. oben I, A.

Bielmayr, Julius), Ueber Kosmogonie. Regensburg, Coppenrath. gr. 8°. 57 S. *M.* 0,75.

Carpenter (W. B.), Nature and man. Essays scientific and philosophical. With an introductory Memoir by J. Estlin Carpenter. London, Kegan Paul & Co. VI, 483 p.

Chassaing (A.), Le transformisme et l'origine des espèces. Bruxelles, Monnon. 8°. 14 p.

Claus (C.), Ueber die Werthschätzung der natürl. Zuchtwahl als Erklärungsprincip. Vortrag. Wien, Hölder. gr. 8°. 42 S. *M.* 1.

Clodd (Edward), The story of creation. A plain account of evolution. London, Longmans & Co. XV, 242 p.

Dieses Buch ist ein Seitenstück zu Häckels „Natürlicher Schöpfungsgeschichte", u. zerfällt in einen „beschreibenden" u. „erklärenden" Theil. Endergebniss: „Wir begannen mit dem Urgasnebel, wir endigen mit den höchsten Formen des Bewusstseins; die Geschichte der Schöpfung stellt sich heraus als einen ununterbrochenen Beweis für die Entwickelung von Gas in Geist." (S. 228.)

Crookes (William). Die Genesis der Elemente. Uebers. von Alfr. Delisle. Braunschweig, Vieweg & Sohn. gr. 8°. VII, 35 S. *M.* 1.

Vgl. Philos. Jahrbuch Bd. I. S. 482.

—, La genèse des éléments. Paris, Gauthier-Villars.

—, Eléments et méta-éléments. Trad. française par W. Lewy. Paris. Gauthier-Villars. 8°. p. 37 p.

Darwin and his works. A biological and metaphysical study by H. A. S. 8°. Sh. 1. (cloth Sh. 1/6).

Delboeuf (J.), La matière brute et la matière vivante. Etude sur l'origine de la vie et de la mort. 12°. Fr. 2,50.

Du Casse (A.), Les animaux intelligents. Paris, Dentu & Co. 18°. Fr. 3,50.

Eimer (G. H. Th.), Die Entstehung der Arten auf Grund vom Vererben erworbener Eigenschaften nach den Gesetzen organischen Wachsens. Ein Beitr. zur einheitl. Auffass. der Lebewelt. 1. Thl. XII, 461 S. Jena, Fischer. Lex.-8. *M.* 9.

Frerichs (H.), Zur modernen Naturbetrachtung. Vier Abhandlungen. 2. Aufl. Norden, Fischer. gr. 8°. VI, 148 p. *M.* 2,50.

—, Die Hypothesen der Physik. Ein Versuch einer einheitl. Darstellung derselben. 2. Aufl. Ebend. 142 S. *M.* 2,50.

Ganser (Ant.), Alles reale Sein beginnt als Act eines intelligenten Wesens. Schluss der „Kosmogonie." Graz, Leuschner & Lubensky. gr. 8°. 27 S. *M.* 1,40.

Güntzel (F. E.), Reflexionen bei Betrachtung der Lebenserscheinungen der Erde. Eine philos.-naturwiss. Darstellung. Leipzig, Veit & Co. gr. 8°. 79 S. *M.* 2.

Hagemann (G. A.), Die chemischen Kräfte. Aus d. Dän. übers. von P. Knudsen. Berlin, Friedländer. gr. 8°. 23 S. ℳ 0,80.

Kerz (Th.), Weitere Ausbildung der Laplace'schen Nebularhypothese. Ein Nachtrag. Leipzig, Spamer. Lex.-8°. Mit 3 Tafeln. VIII, 127 S. ℳ 3.

Hauptwerk u. Nachtrag zusammen für ℳ 15.

Kühne (Benno), Die Fortbildung der Naturphilosophie auf platon.-aristot. Grundlage. Einsiedeln, Benziger. gr. 4°. 36 S. ℳ 2.

Lanciano (R.), Il circolo della vita, ovvero l'idea tipica della natura. Chieti. 74 p.

Lèvy (Maurice), Sur le principe de l'énergie. Paris, Gauthier-Villars.

Als Mathematiker sucht Verf. das Princip der Energie einfacher u. klarer, als bisher, zu formuliren u. zeigt die Tragweite des Princips von Rob. Meyer mit bes. Berücksichtigung der Thermodynamik, Physik u. Mechanik.

Liverani (Vinc.), Sui principî supremi delle scienze naturali. Parte 1ª: Dottrine della Fisica. Bologna, tipogr. arcivescovile. 8°. 486 p. L. 6.

Versuch einer Begründung der modernen Physik durch die naturphilos. Principien der Scholastik. Cf. Civiltá cattolica Vol. X. p. 579.

Meyer (M. Wilh.), Die Entstehung der Erde u. des Irdischen. Berlin. gr. 8°. X, 400 S. ℳ 5.

Nys (D.), Le problème cosmologique. Louvain, Fonteyn. gr. 8°. VI, 201 p. Fr. 3,50.

Ostwald (W.), Die Energie u. ihre Wandlungen. Leipzig, Engelmann. 25 S. ℳ 0,60.

Pellis (Ed.), La philosophie de la Mécanique. Paris, Alcan. gr. 8°. 185 p. Fr. 2,50.

Der gelehrte Mathematiker u. Ingenieur entwickelt hier den Gedanken, dass die Mechanik allein das Weltganze nicht erkläre. Die Nothwendigkeit eines Beginnes für den Weltlauf führt zu einem Gott, die Thatsachen der Wahrnehmung zu einer Seele, deren Wahlfreiheit allerdings unbeweisbar u. unverständlich bleibe, obschon diese dem Leben erst Sinn u. Werth verleiht. Die Worte „Gott" u. „Seele" kommen im ganzen Buche nicht vor; das Ergebniss ist mehr ein skeptisches als positives. Cf. Annales de philos. chrétienne Tom XIX. p. 101; Revue philos. XXVI. p. 503.

Perrier (Ed.), Le transformisme. Avec 88 figures. Paris, Baillière. 12°. Fr. 3,50.

Eine zusammenfassende Darstellung der „Beweise" des Darwinismus, die sich auszeichnet durch das ehrliche Geständniss: „Auf die ersten Fragen, die sich aufwerfen: was ist Leben u. wie ist es auf Erden entstanden, haben wir keine Antwort." Cf. Revue philos XXVI. 598.

Plumptre (C. E.), Natural causation. An essay. 8°. Sh. 7/6.

Richter (Carl von), Palingenesis oder Generatianismus? Eine krit. Untersuchung etc. Leipzig, Wagner. gr. 8°. 59 S. ℳ 1.

Schellwien (Rob.), Optische Häresien (erste Folge) u. das Gesetz der Polarität. Halle, Pfeffer. gr. 8°. 108 S. (à) ℳ 2,50.

Nicht nur in der Philosophie, auch in der Naturwissenschaft ist die „atomistisch-mechanische Naturauffassung" unzureichend u. muss durch

eine Theorie ersetzt werden, welche die absolute Einheit des Seins u. die Identität von Natur u. Geist (sic) zur Voraussetzung hat.

Schiffini S. J., s. oben I, A.

Schlesinger (J.), Die geistige Mechanik der Natur. Versuch zur Begründ. einer antimaterialist. Naturwissenschaft. Leipzig, Mutze. gr. 8°. VIII, 220 S. ℳ 5.

Steinbruch, Der Darwinismus u. seine Folgerungen. Vortrag. Hilchenbach, Wiegand. gr. 8°. 22 S. ℳ 0,30.

Tait (P. G.), Die Eigenschaften der Materie. Autoris. Uebersetzung von G. Siebert. Wien, Pichler. gr. 8°. II, 322 S. ℳ 7.

Vogt (J. G.), s. oben I, C unter: Sammlung etc.

Willkomm (Mor.), Ueber die Grenzen des Pflanzen- u. Thierreichs und den Ursprung des organ. Lebens auf d. Erde. Rectoratsrede. Prag, Calve. gr. 8°. 31 S. ℳ 0,80.

Zanon (G.), Principii di Fisica secondo le dottrine dell' ilemorfismo moderno. 2ª ediz. Venezia.

Bell (A. J.), Whence comes man, from nature or from God? London. 8°. 350 p. Sh. 14.

Canestrini (G.), Antropologia. 2ª ediz. Milano, Hoepli. 8°. VIII, 232 p. Bildet Bd. XIV der „Manuali Hoepli."

Correus (H.), Der Mensch. Lehrbuch der Anthropologie. 3. Aufl. Berlin, Oehmigke. gr. 8°. XII, 152 S. ℳ 1.

*Fraipont (J.), et Lohest (M.), La race humaine de Neanderthal et de Canstadt en Belgique. Recherches ethnographiques sur les ossements humains découverts dans les dépots quaternaires d'une grotte à Spy etc. Avec 20 fig. et 4 tab. Gand. 100 p.

Hellwald (Frdr. von), Die menschl. Familie nach ihrer Entstehung u. natürl. Entwicklung. Leipzig, Günther. gr. 8°. IV, 597 S., geb. ℳ 12.

Laplasas, El hombre. Madrid. 4°. 627 p. Pes. 11.50.

Letourneau (Ch.), L'évolution du mariage et de la famille. [Tom. VI de la Bibliothèque anthropologique]. Paris, Delahaye et Lecrosnier. 8°. 467 p. Fr. 7,50.

An der Spitze steht als Grundsatz: „Der Mensch ist ein zweihändiges Säugethier"; da er sich „vor den Thieren seiner Klasse nur durch eine höhere Hirnentwickelung auszeichnet, so muss jedes Studium der menschl. Sociologie logisch zur Voraussetzung haben ein entsprechendes Studium der thierischen Sociologie." Mit Verweisung auf die Geschlechtsverhältnisse der Thiere verwirft Verf. den Satz, dass sexuelle Promiscuität die Regel in der Urmenschheit war. Ebensowenig Hetärismus u. Polyandrie. Wohl aber war die Polygamie neben vereinzelten Erscheinungen der Polyandrie etc. an der Tagesordnung, bis nach u. nach die Monogamie sich herausbildete. Gleichen Schritt mit den Eheformen hielt die Entwickelung der Familie. Cf. Revue philos. XXVI, 177.

Lubbock (Sir John), L'homme préhistorique étudié d'après les monuments et les costumes retrouvés dans les différents pays de l'Europe,

suivi d'une étude sur les moeurs et coutumes des sauvages modernes. 3. éd. 2 Vols. Paris, Alcan. 8°. Fr. 12.

—, Los origines de la civilización y la condición primitiva del hombre (estado intelectual y social de los salvajes). Traducción de la cuarta ed. inglésa por José de Caso. Madrid, tip. de „El Progreso editorial." 4°. XXII, 476 p. Pes. 11.

Mantegazza (P.), Anthropol.-culturhist. Studien über die Geschlechtsverhältnisse des Menschen. 2. Aufl. Aus dem Italienischen. Jena, Costenoble. gr. 8°. IX, 384 S. ℳ 7.

Mohnike (Otto), Affe u. Urmensch. Münster, Aschendorff. gr. 8°. 211 S. ℳ 4.

Eine empfehlenswerthe Schrift über die somatische Aehnlichkeit zwischen Mensch u. Affe u. deren Bedeutung für die Beurtheilung des Verhältnisses zwischen beiden.

Morselli (Enrico), Antropologia generale. Lezioni sull' uomo secondo la teoria dell' evoluzione. Torino, Unione tipogr.-editrice 4°.

Das auf streng darwinistischer Grundlage ruhende Werk erscheint in Lieferungen à 16 S. (à) L. 0,50.

Nadaillac (de), Moeurs et monuments des peuples préhistoriques. Paris, Masson. 8°. Fr. 7,50.

Rauber (A.), Homo sapiens ferus oder die Zustände der Verwilderten u. ihre Bedeutung für Wissenschaft, Politik u. Schule. 2. Aufl. Leipzig, Brehse. gr. 8°. 134 S. ℳ 3.

Schaaffhausen (H.), Der Neanderthaler Fund. Bonn, Marcus. gr. 4°. 50 S. mit Fig. u. Tafeln. ℳ 6.

Sergi (Gius.), Antropologia e scienze antropologiche. Messina, de Stefano (1889). 8°. VIII, 384 p. L. 6.

Starcke (C. N.), Die primitive Familie in ihrer Entstehung u. Entwickelung. Leipzig, Brockhaus. 8° XIII, 341 S. ℳ 5.

Topinard (R.), Anthropologie. Uebers. von R. Neuhauss. 2. Ausg. Leipzig, Baldamus. gr. 8°. XII, 540 S. ℳ 6.

Vianna de Lima (Arthur), L'homme selon le transformisme. Paris, Alcan. 18°. 211 p. Fr. 2,50.

Ein darwinistisches Werk über die Affenabstammung des Menschen; der Urmensch wird am heutigen „Wilden" als seinem naturgetreuen Vorbild studirt. Auch die Intelligenz, Sprache, Religion des Menschen werden auf analoge Erscheinungen im Thierreich zurückgeführt u. beide auf Eine Linie gestellt.

V. Theodicee.

Adeodatus (Aurelius), Sr. Em. d. Card. Jos. Pecci Schrift: Lehre des hl. Thomas üb. den Einfluss Gottes auf die Handlungen d. vernünft. Geschöpfe u. über die scientia media. Mainz, Kirchheim. gr. 8°. 65 S. ℳ 0,80.

Bauermeister (Wilh.), Zur Philos. des bewussten Geistes. Eine Entwicklung des Gottesbegriffs aus d. Gesch. der Religion u. Wissenschaft. Hannover, Helwing. gr, 8°. 105 S. ℳ 3.

Bithell (R.), The creed of a modern agnostic. Cheap edition. 8°. Sh. 1.

Braig (C.), Gottesbeweis oder Gottesbeweise? Würdigung neuer u. neuester apologet. Richtungen. Stuttgart, Metzler. gr. 8°. VIII, 227 S. ℳ 3,40.

Vgl. Philos. Jahrbuch Bd. I. 369 ff.

Evangelista O. Cap, (a s. Beato), De necessaria temporaneitate creaturae ad mentem S. Bonaventurae. Tournay, Casterman. 8°. 70 p. Fr. 1.

Feldner (F. G.), Die Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen etc. Dargelegt von Card. Jos. Pecci. Kritisch beleuchtet. Graz, Moser. gr. 8°. 103 S. ℳ 1,40.

Vgl. die Kritik im Philos. Jahrbuch Bd. II. S. 74 ff. 1889.

Küssner (Gust.), Kritik des Pessimismus. Versuch einer Theodicee. Halle, Pfeffer. gr. 8°. 53 S. ℳ 1,20.

Verf. lehrt mit Leibniz u. Wolff 1) dass unsere Welt die bestmögliche ist u. dass 2) vom teleologischen Standpunkt die verschiedenen Kategorien des Uebels für die Erreichung der Menschheitsziele nöthig sind.

Lahousse S. J. (Gust.), Praelectiones Metaphysicae specialis quas in Collegio maximo S. J. Lovaniensi habebat G. L. Vol. III: Theologia naturalis. Lovanii, Peeters. 8°. 416 p. Fr. 5.

Vgl. Philos. Jahrbuch Bd. II. S. 90 ff. 1889.

Lenz (J.), Lässt sich das Dasein Gottes aus der Natur beweisen? Vortrag. Reval, Kluge. gr. 8°. 24 S. ℳ 0,60.

Schiffini S. J., s. oben I, A.

Schulz (Carl), Der Gottesgedanke. Grundzüge einer geistesgeschichtl. Betrachtung. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8°. VII, 184 S. ℳ 3,60.

*Vespignani (Alf. M.), Dell' esemplarismo divino. Saggio teoretico secondo i pimcipii scientifici dell' Aquinate. Parma, Fiaccadori (1887). 16°. 484 p.

Eine Untersuchung über das Wesen des Möglichen. Cartesius machte Möglichkeit u. Unmöglichkeit abhängig vom freien Willen Gottes. Storchenau aber machte beide ganz u. gar von Gott unabhängig. Nach dem hl. Thomas hängt das Mögliche remote von der göttlichen Wesenheit, proxime vom göttlichen Intellect ab, was die goldene Mitte zwischen obigen Extremen sein dürfte. Cf. Divus Thomas III, 436; Civiltá catt. IX, 364.

Wullen (Wilh. Ludw.), Der Theismus. Philos. Erörterungen. Schw. Hall, Schober. gr. 8°. VIII, 72 S. ℳ 1,80.

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

Alaux (J. E.), Esquisse d' une philosophie de l' être. Paris, Alcan. 105 p.

Das „Seinsgesetz" lautet: „Tout possible est une puissance propre qui tend à l' être; tout réal est un consicient résultant d' une synthèse de deux termes contraires et identiques, un moi et un non-moi qui, suscités par Dieu et se suscitant l' un l' autre, se font, sous cette action du suscitateur suprême, exister l' un l' autre, de degré en degré, de réalité en réalité, d' être en être jusqu'à la perfection de l' être, jusqu'à l' universelle communauté de vie en Dieu." Man erkennt darin unschwer das monadologische System von Leibniz wieder.

Benzoni (R.), Dottrina dell' essere nel sistema Rosminiano. Genesi, forma e discussione del sistema. Fano, tipogr. Soncriniana. 8°. 602 p. L. 8.

Nach einer „Einleitung" über den heutigen Stand der Philosophie u. die Nothwendigkeit einer Metaphysik folgt die „Auseinandersetzung" des Rosminianischen Systems nach den Quellen in genetischer Entwickelung mit besonderer Hervorhebung des geistigen Processes, den Rosmini mit Kant'schen Ideen beginnend bis zur Erreichung des Standpunkts der Ontologisten u. Hegelianer durchmachte.

—, Il Monismo dinamico e sue attinenze coi principali sistemi moderni di Filosofia. Parte I^{a}: Esame critico del concetto monistico e pluralistico del mondo. Firenze, Loescher e Seeber. 8°. XVI, 220 p. L. 4.

Den Zeugungspunkt des Monismus überhaupt sucht Verf. in einem psychoontologischen Gesetz, wonach der Geist nach Einheit strebt, was auch mit dessen ästhetischer Naturanlage zusammenstimmt. Den Ausschreitungen des Monismus begegnet der Pluralismus, der immer zugleich Realismus (im Gegensatz zu Idealismus) ist. Wie der Monismus darin irrt, dass er Sein = Denken setzt, so der Pluralismus (Dualismus) darin, wenn er die Uebertragbarkeit der Einheit des Gedankens auf die Dinge läugnet. Ein tiefdurchdachtes Buch.

Ceretti (L.), Saggio circa la ragione logica di tutte le cose. Versione dal latino [Pasaelogices Specimen] dei proff. Badini e Antonietti. Vol. I: Prolegomeni. Roma. XVI, 930 p. L. 10.

Dedekind (Rich.), Was sind u. was sollen die Zahlen? Braunschweig, Vieweg & Sohn. gr. 8°. XVII, 58 S. ℳ 1,60.

Dubuc, Essai sur la méthode en métaphysique. Paris, Alcan. 8°. 316 p. Fr. 3.

*Ferri (Luigi), Della idea del vero e sua relazione colla idea dell' essere. Memoria. Roma. Folio. 42 p.

Gourd (J. J.), Le phénomène. Esquisse de philosophie générale. Paris, Alcan. 8°. 447 p. Fr. 7,50.

Vor Allem steht Verf auf einem „streng phänomenalistischen Standpunkt" u. plädirt für einen „dualisme de nuance spiritualiste".

Haller (Ludw.), Allen in Allen. Metalogik, Metaphysik u. Metapsychik. Berlin, Duncker. gr. 8°. XV, 480 S. ℳ 6.

Ein unvollendetes posthumes Buch im Geiste des Parmenides u. Spinoza.

Holmes (N.), Realistic idealism in philosophy itself. Boston, Houghton, Mifflin & Co. 2 Vols. gr. 8°. $ 5.

Kant (Imman.), Prolegomena etc. S. oben I, C.

Knoche (H.), Ueber das Wesen u. die Entstehung der Zahlen, Zahlenvorstellungen u. Zahlenbegriffe. Arnsberg, Stahl. gr. 8°. 76 S. ℳ 1.

Kries (J. von), Ueber den Begriff der objectiven Möglichkeit u. einige Anwendungen desselben. (Sep.-Abdr.) Leipzig, Fues. 138 S. ℳ 3,60.

Lotze (H.), Metaphysics. S. oben I, C.

Michaelis (Carl Th.), Stuart Mills Zahlbegriff. Berlin, Gärtner. gr. 4°. 18 S. ℳ 1.

Nicotra (L.), I possibili. Studî ontologici. Napoli.

Ott (A.), Le problème du mal. Paris, Fischbacher. 8°. Fr. 7,50.

Der Positivismus u. Materialismus hat kein Recht, das Problem des Uebels aufzuwerfen: nur im Theismus hat dasselbe Berechtigung. Und doch ist der Pessimismus die nothwendige Folgerung aus dem Positivismus u. Materialismus. Nur vom theistischen Standpunkt ist die Frage des Uebels in der Welt lösbar. Cf. Revue philos. XXVI, 66

*Prisco (Gius.), La Metafisica di S. Tommaso considerata in sè e nella sua opposizione alla specolazione monistica. Roma, Befani. gr. 8°. XXXVII, 318 p.

*Rosny (Léon de), La méthode conscientielle. Essai de philosophie exactiviste. Paris, Alcan. 8°. XIV, 180 p. Fr. 4.

Inhalt: 1) Du Critérium scientifique et de la mesure dans laquelle peut être acquise la certitude; 2) Positivisme et Exactivisme; 3) De la nature universelle; 4) Des forces morales cosmiques; 5) L' instinct et la révélation intime; 6) De la liberté et des idées preconçues; 7) De l' observation et de l' expérience; 8) Lois et manifestations; 9) Conventions et hypothèses; 10) Les systématisations inévitables; 11) De la morale absolue; 12) De l'hygiène intellectuelle.

Rülf (J.), Wissenschaft des Weltgedankens u. der Gedankenwelt. System einer neuen Metaphysik. 2 Thle. Leipzig, Friedrich.

Inhalt: I. Wissenschaft des Weltgedankens. XVI, 461 S. ℳ 8. II. Wissensch. der Gedankenwelt. XII, 500 S. ℳ 8.

Spencer (Erberto), I primi principii. S. oben I, C.

Vespignani, s. oben V. Theodicee.

Weber (Theodor), Metaphysik. S. unten IX. Religionsphilosophie.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Beaussire (E.), Les principes de droit. Paris, Alcan. 8°. VI, 427 p. Fr. 7,50.

Die Idee des Rechts muss sich gründen auf die der Pflicht, wie die Geometrie auf den Raumbegriff. Nach einer langen Einleitung (p. 1—31) folgen drei Bücher: I Théorie générale du droit; II Droit public; III Droit

privé. Der Naturstaat ging dem Rechtsstaat nicht nothwendig voraus, sondern ging u. geht noch immer neben dem Rechtsstaat einher; der „contract social" ist keine ausdrückliche Uebereinkunft zur Herstellung des Rechtsstaates, sondern eine im Wesen der Gesellschaft überhaupt begründete schweigende Zustimmung. Das Naturrecht geht dem positiven Recht voraus als dessen „Legitimation", wie umgekehrt das positive Recht dem Naturrecht Achtung zu verschaffen hat. Cf. Mind. Nr. 52, p. 615.

Calderwood (Henry), Handbook of moral philosophy. 14th ed. New-York, Macmillan. 12°. X, 376 p. $ 1,50.

Caro (E.), Problèmes de morale sociale. 2 éd. 12°. Fr. 3,50.

Chinazzi (Gius.), Della scienza morale. Genova, Sordomuti. 8°. 306 p. L. 6.

Ciaburri (T.), Elementi di filosofia del diritto ad uso dei Licei. Benevento, d' Alessandri. 16°. L. 2,50.

Cogliolo (P.), Filosofia del diritto privato. Firenze, Barbéra. 16°. L. 2.

Costa-Rossetti S. J. (Jul.), Allgem. Grundlagen der Nationalökonomie. Freiburg, Herder. gr. 8°. VIII, 128 S. ℳ 1,50.

Denslow (B. van), Principles of the economic philosophy of society, government and industry. London, Cassell & Co. 8°. 783 p. Sh. 15.

Döring (A.), Philosophische Güterlehre. Unters. üb. die Möglichkeit der Glückseligkeit u. die wahre Triebfeder des sittl. Handelns. Berlin, Gärtner. 8°. VIII, 546 S. ℳ 4.

Jede Ethik muss gegründet werden auf den Begriff der Glückseligkeit; die Consequenzen des modernen Pessimismus drängen immer energischer auf diesen Standpunkt zurück.

Dreyfus (F. C.), L' évolution des mondes et des sociétés. Paris, Alcan. 338 p. Fr. 6.

Das Evolutionsprincip des Darwinismus erklärt nicht nur die Entstehung der Welten (Gestirne), sondern auch die Geistesprodukte, Sprache, Familie, Eigenthum, Religion, Gewissen, Gesellschaft, Staat u. s. w.

Dulk (A.), Entwurf einer Gesellschaftslehre. Leipzig, Findel. IV, 100 S. ℳ 2.

Féré (Ch.), Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique. Avec 21 graphiques. Paris, Alcan. 12°. 178 p. Fr. 2,50.

Gabaglio (A.), Teoria generale della statistica. 2ª ed. 2 Vol. 8°. Con 27 tav. colorate. L. 18.

Inhalt: I. Parte storica. XVI, 457 p.; II. Parte filosofica e tecnica. XII, 442 p.

Garofolo (R.), La criminologie. Etude sur la nature du crime et la théorie de la pénalité. Paris, Alcan. 8°. XIII, 420 p. Fr. 7,50.

Eine systematische Darlegung der Strafrechtstheorie der modernen italienischen Schule, die das Verbrechen bekanntlich nicht vom moralischen, sondern pathologischen Standpunkt beurtheilt. Cf. Critique philos. IV, 2, 115.

Ginistrelli (E.), Le leggi dell' armonia sociale. Fasc. 1°. Napoli. 121 p. L. 3,50.

Gizycki (Georg von), Moralphilosophie, gemeinverständlich dargestellt. Leipzig, Friedrich. 8°. VIII, 546 S. ℳ 4.

Gossen (Herm. Heinr.), Entwickelung der Gesetze des menschl. Verkehrs u. der daraus fliessenden Regeln für menschl. Handeln, Berlin, Prager (1889.) gr. 8°. VIII, 277 S. ℳ 5.

Hellwald, s. oben IV. Naturphilos.

Höffding (Harald), Ethik. Eine Darstellung der ethischen Principien u. deren Anwendung auf besondere Lebensverhältnisse. Uebers. von F. Bendixen. Leipzig, Fues. gr. 8°. XIV, 492 S. ℳ 8.

Der Maassstab des Guten u. Bösen liegt in der Natur des Menschen, von jeder Auctorität unabhängig.

Holtzendorff (F.) et Rivier (A.), Introduction au droit de gens. Recherches philos., histor. et bibliographiques. Hamburg, Verlagsanstalt. gr. 8°. IV, 524 p. ℳ 12.

Laloi (P.) et Picavet (F.), Instruction morale et civique ou philosophie pratique. Paris, Calin & Co. 18°. Fr. 5.

Letourneau (Ch.), s. oben IV. Naturphilos.

Lioy (Diodato), Schema della filosofia del diritto. Letto nell' Accademia Pitagorica. Napoli.

* —, Filosofia del diritto. 3ª ediz. Firenze, Pellas. 8°. Vol. I. XV, 320 p. L. 5; Vol. II. 350 p. L. 5.

*Lombroso (Cesare), L' homme criminel. Etude anthropologique et médico-legale. Traduit sur la 4. éd. italienne par M. G. Regnier et M. A. Bournet, avec préface par M. Letourneau. 2. édition. Paris, Alcan; Turin, Bocca. XXIV, 682 p.

Wie Garofalo der bedeutendste Systematiker, so ist Lombroso der eigentliche Begründer der neueren italienischen Strafrechtstheorie. Nach Lombroso ist jeder Verbrecher ein atavistischer Repräsentant des prähistorischen Menschen. Der „geborene Verbrecher" ist identisch mit dem „moralisch Verrückten"; beide sind Subspecies der „epileptoiden Form der Entartung" (dégénérescence). Spuren von „Verbrechen" u. „Bestrafung" finden sich auch im Thierreich. Cf. Mind. Nr. 51, p. 450 ff.

Luthardt (Chr. Ernst), Zur Ethik. Ueber verschiedene ethische Themata. Leipzig, Dörffling & Franke. gr. 8°. 80 S. ℳ 2.

Manduca (Fil.), Studi sociologici. Milano. 16°. 201 p. L. 2.

*Maude (J. E.), The foundation of Ethics, edit. by W. James. New-York, Holt & Co. 8°. 220 p.

Ethik hat nichts zu thun mit den Begriffen von Gut u. Bös oder von Sittlichkeit, sondern nur mit dem, was lobens- oder tadelnswerth ist. Tugend (gut) ist Widerstand gegen die Naturtriebe. Nachgeben gegen letztere ist Laster. Weiter ist Tugend = Handeln, Laster = Unthätigkeit. Es gibt also keine „Begehungs"-, sondern nur „Unterlassungssünden". Jede Handlung als solche ist tugendhaft (gut); schlechter Wille ist unmöglich, da man nur Gutes wollen kann. Cf. Revue philos. XXV, 209.

Mendive (Jos.), s. oben I, A.

*Milanese (Giov.), Della scienza morale. Libro d' istruzione per le famiglie e di testo pei Licei etc. Treviso, Mander. 16°. 348 p. L. 2,50.

Molinari (M. G. de), La morale économique. Paris, Guillaumin. 8°. 450 p. Fr. 7,50.

Inhalt: Das Moralprincip ist die Rücksicht des Nutzens, als permanentes Menschheits-Interesse gefasst. Beziehungen der Moral zur polit. Oekonomie. Recht u. Pflicht. Aenderungen der Moral unter dem Einfluss veränderter Existenzbedingungen, denen sie sich anpasst. Die gegenwärtige Krisis. Die neue Ordnung der Dinge.

Nino (Ant. de), Studii di pedagogia ed etica ad uso dei maestri e degli allievi delle scuole normali. Torino, Paravia. 159 S.

Paulsen (Friedr.), System der Ethik mit einem Umriss der Staats- u. Gesellschaftslehre. Berlin, Hertz. (1889). gr. 8°. XII, 868 S. ℳ 11.

Pearson, The Ethic of freethought. A selection of essays and lectures. London, Unwin. 8°. 446 p. Sh. 14.

Das Freidenkerthum hat den „hohen Beruf", nicht bloss allen Glauben zu bekämpfen, sondern auf „neuer Basis" seine eigene Moral zu gründen. Dies versucht dieses Werk. Das Ideal freidenkerischer Moral ist die Erziehung der Individuen (u. damit der Gesellschaft) zum richtigen Gebrauch der Vernunft durch kluge Leitung der Rasseninstincte u. der socialen Antriebe. Cf. Mind. No. 50. p. 294.

Potter (R.), s. unten IX. Religionsphilosophie.

Revell (William F.), Ethical forecasts. Essays. London, Kegan Paul. 8°. 176 p. Sh. 3 6.

Standpunkt: Agnosticismus (p. 73). Es gibt ausser der legalen auch eine sittliche Verantwortlichkeit, die in der „moralischen Selbstbestimmung" wurzelt.

Reverdito (G), Sociologia. Acqui. 16°. 124 p. L. 1,50.

Rickaby S. J. (Jos.), Moral Philosophy or Ethics and natural law. London, Longmans. 8°. VIII, 376 p. Sh. 5.

Bildet einen Bestandtheil der von uns mit lebhafter Freude begrüssten „Manuals of catholic Philosophy", welche in echt „katholischem Geist u. in Gemässheit der Lehre des hl. Thomas" verfasst werden sollen. Verf. ist Professor am Jesuitencolleg in Stonyhurst.

Robinson (E. Gilman), Principles and practice of morality, or ethical principles discussed and applied. Boston, Silver, Rogers & Co. XII, 252 p.

Verpflichtungsprincip ist in letzter Analyse die ewige Natur Gottes. Im Lichte dieses Grundsatzes werden Gewissen, Sittengesetz, Wille u. Tugend beleuchtet.

Rodriguez de Capeda (R.), Elementos de derecho natural. Parte segunda. Valencia, Domenech. 8°. 442 p. Pes. 4.50.

Sante-Ferrari, L'etica di Aristotele riassunta, discussa ed illustrata. Torino, Paravia. 12°. VII, 426 p. L. 5.

Sidgwick (H.), The principles of political economy. 2nd edition. 8°. Sh. 16.

Starcke (C. N.), s. oben IV. Naturphilos.

Suliotis (Chr. J.), Le droit naturel ou philosophie de droit. Paris. gr. 8°. Fr. 10.

Taylor (Hugh), The morality of nations. A study in the evolution of Ethics. London, Kegan Paul & Co. 316 p. Sh. 6.

Mit Hobbes will Verf. beweisen, dass die Moralität der Völker auf dem durch Strafen aufrecht erhaltenen Gleichgewicht zwischen entgegengesetzten Strebungen beruht („the law of antagonism"). Der Antagonismus widerstreitender Interessen, so lange er zum Gleichgewicht führt, sichert die Sittlichkeit.

Tepe (G. Fr.), Ethische Abhandlungen. Cöthen, Schulze. gr. 8°. IV, 91 S. *M.* 1,80.

*Thompson (D. Greenleaf), The problem of evil. An introduction to the practical sciences. London, Longmans. 8°.

Verf. huldigt dem ausgesprochensten Utilitarismus. Dieser allein sei im Stande, das Problem des Uebels zu lösen durch Eindämmung egoistischer Gefühle u. durch Stärkung des Altruismus. Die vier Hauptmittel, um das Uebel auf ein Minimum zu reduciren, sind: 1) Unterjochung der Naturkräfte (Industrie, Mechanik, Medicin, Physiologie etc.); 2) Rechtssicherheit; 3) Philantropische Bestrebungen; 4) Entwickelung des individuellen Charakters durch die Erziehung. Cf. Revue philos. XXVI, 64 (1888).

Ursini-Scuderi (S.), Della sociologia moderna. Nozioni elementari. Palermo. 96 p. L. 3.

Vanni (Icilio), Prime linee di un programmo critico di sociologia. Perugia. Fol. 142 p.

Wallaschek (Rich.), Studien zur Rechtsphilosophie. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8°. VIII, 322 S. *M.* 7.

B. Beiträge zur Ethik, zum Natur- und Völkerrecht.

Abate-Longo (G.), La legge del diritto in rispetto alle varie leggi di natura. Catania. 164 p.

Balestrini (R.), Aborto, infanticidio ed esposizione d' infante. Torino. 8°. 247 p. L. 8.

Becker (Joh. H.). Ursprung u. geschichtl. Entwickelung der Sittlichkeit durch den Kampf ums Dasein. Leipzig, Fock. gr. 8°. 112 u. 16 S. *M.* 1,20.

Bünger (Paul), Ueber Vorstellung, Wille u. Handlung als Elemente der Lehre vom Verbrechen u. von der Strafe. Berlin, Guttentag. gr. 8°. V, 259 S. *M.* 5.

Compayré (G.), Cours de morale théorique et pratique. 12°. Fr. 3,50.

Eckstein (Jos.), Die Ehre in Philosophie u. Recht. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8°. VII, 124 S. *M.* 2,80.

Fontana (Giacinto), La morale e il diritto. Milano, Dumolard. 8°. 447 p.

Sittlichkeit u. Recht fallen beide unter die Ethik. Verf. erklärt die Wahlfreiheit für die nothwendige Voraussetzung der Idee der Gerechtigkeit.

Glaser (G.), Zurechnungsfähigkeit, Willensfreiheit, Gewissen u. Strafe. 2. Aufl. Wien, Deuticke. gr. 8°. 108 S. *M.* 2,50.

Leti (Gius.), Il duello nella sua evoluzione storica, nella filosofia e nella giurisprudenza. Roma. 12°. 48 p. L. 1,50.

Marino (L.), La morale e la giustizia nel diritto positivo delle genti. Napoli.

Maushach (Jos.), Divi Thomae Aqu. de voluntate et appetitu sensitivo doctrina. Commentatio ethica. Paderborn, Schöningh. gr. 8°. IV, 53 S. ℳ 1,20.

Münsterberg (H.), Der Ursprung der Sittlichkeit. Freiburg, Mohr. 8°. 120 S. ℳ 3.

Pomroy (H. S.), Ethics of marriage. New-York. Funk & Wagnalls. 12°. 197 p. $ 1.

Puglia (F.), I sentimenti morali e le leggi morali. Saggio di filosofia morale. Torino. 16°. 130 p. L. 1,20.

Putsage (J.), Etudes de science réelle. L' instinct et l' intelligence. De la responsabilité. Discussion philosophique. Bruxelles, Manceaux. 8°. 360 p. Fr. 5.

Roder (Alb.), Der Weg zum Glück. Auf Grund einer Darstellung der Entwickelungslehre H. Spencers. Leipzig, Spamer. 8°. VII, 136 S. ℳ 2.

Serrano y Oteiza (J.), La moral del progreso ó la religion natural. Sabadell, J. Comas. 8°. VIII, 81 p. Pes. 0.50.

Ubbehohde (B.), Ueber Recht u. Billigkeit. Hamburg, Richter. gr. 8°. 28 S. ℳ 0,60.

Wohlrabe (Wilh.), Ueber Gewissen u. Gewissensbildung. Halle, Tausch & Grosse. Neue Ausg. gr. 8°. V, 74 S. ℳ 1,20.

C. Beiträge zur Social- und Rechtsphilosophie.

Afzelius, Studie till rätts-och stats philosophiens historia rätten och rätten svetenskapen. Upsala, akad. bokh. 8°. 52 S. Kr. 0,75.

Aubry (Paul), La contagion du meurtre. Etude d' anthropologie criminelle. Paris, Alcan. 184 p.

Auspitz (R.) u. Lieben (R.), Untersuchungen über die Theorie des Preises. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8°. XXXI, 555 S. ℳ 12.

Bresson (Léopold), Etudes de sociologie. Les trois évolutions intellectuelle, sociale, morale. Paris, Reinwald. 8°. XVI, 471 p. Fr. 6.

Die Gesellschaftslehre ist der Schlussstein aller positiven Wissenschaften u. von der allgemeinen Idee der Entwicklung beherrscht. Die intellectuelle Entwickelung findet in der von A. Comte angegebenen Reihenfolge (Stadium der Theologie, Metaphysik, Naturwissenschaft) statt, die sociale Entwickelung ist eine biologische (H. Spencer), die moralische endlich ist analog der intellectuellen religiöse, metaphysische, positive Moral). Cf. Revue philos. XXVI, 510 (1888).

Burri (Ant.), Il lavoro. Studio sociale. Roma, Civelli. 8°. 152 p. L. 2,50.

Cairnes (J. E.), The character and logical method of political economy. London, Macmillan. 8°. Sh. 6.

Carnevale (Em.), La questione della pena di morte nella filosofia scientifica. Torino, Bocca. 8°. 100 p. L. 2.

Cless (Alfred), Ueber das Wesen der Sfrafe. Vortrag. Horb, Christian. 21 S. ℳ 0,60.

Drill (Dimitri), Malolietnie prestoupniki (Der jugendliche Verbrecher. 1. Thl. 1. Hälfte: Psychologie des Verbrechens). Moskau, Mamontov. 8°. 255 p.

Im Geiste der italienischen Strafrechtsschule (Lombroso, Garofalo etc.) geschrieben. Cf. Revue philos. XXV. 565.

Fiorese (S.), Il socialismo di stato nella ragione e nella vita odierna. Saggio di filosofia economica. Bologna, Zanichelli. 8°. XIX, 265 p. L. 5.

Gehlert, s. oben I, D.

Graue, Der Kampf ums Dasein in der Völkerwelt. Vortrag. Chemnitz, May. 8°. 21 S. ℳ 0,30.

Gross (Gust.), Wirthschafsformen u. Wirthschaftsprincipien. Ein Beitrag zur Lehre von der Organisation in der Volkswirthschaft. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8°. VII, 202 S. ℳ 4,20.

Gunton, Wealth and progress. A critical examination of the labour problem. New-York, Appleton & Co. 12°. $ 1.

Houten (S. van), Das Causalitätsgesetz in der Socialwirthschaft. Zwolle (Harlem, Tjeenk Willink). gr. 8°. 76 S. ℳ 1,50.

Kirkup (T.), An inquiry into socialism. New-York, Longmans, Green & Co. 12°. IV, 188 p. $ 1.50.

Kohler (Jos.), Das Wesen der Strafe. Würzburg, Stahel. gr. 8°. 20 S. ℳ 0,80.

*Marescotti (A.), La legislazione sociale e le questioni economiche. Milano, Vallardi.

Miceli (V.), Saggio di una nuova teoria della sovranità. Vol. II. Firenze. 16°. 672 p. L. 4.

Müller (O. H.), Recht u. Kirche. Ein Beitrag zur Philosophie des Rechts. Regensburg, Verlagsanstalt. 8°. VII, 172 S. ℳ 1,80.

Neumann (Fr. J.), Volk und Nation. Leipzig, Dunker & Humblot. 8°. XV, 164 S. ℳ 3,20.

Pilla (D. de), Dei reati contro la sicurezza dello stato. Vol. I, part 1ª: Storia. Firenze. 8°. 340 p. L. 10.

Pulszky, A jog és állam bölcsészet feladatai (Die Aufgaben der Rechts- u. Staatsphilosophie). Budapest.

Reich (Ed.), Das Heilbestreben der Natur im Organismus der Gesellschaft. Karlsruhe, Verlagsverein. gr. 8°. IV, 105 S. ℳ 2.

Rizzone-Navarra (G.), Delinquenza e punibilità. Palermo, Pedone Lauriel. 12°. VIII, 352 p. L. 3.

Scholtz-Knobloch (Th.), Die Preisbildung. Berlin, Walther & Apolant. 8°. 111 S. *M* 2.

Summer Maine (E.), El gobierno popular. Vertido directamente del inglés por Garcia del Mazo. Sevilla, del Castillo. 4°. 230 p. Pes. 3.50.

Vaccaro (M. Angelo), Genesi e funzione delle leggi penali. Ricerche sociologiche. Torino, Bocca (1889). gr. 8°. 238 p.

Weisengrün (Paul), Die Entwicklungsgesetze der Menschheit. Eine socialphilos. Studie. Leipzig, Wiegand. gr. 8°. IV, 253 S. *M* 4.

Wieser (F. von), Der natürliche Werth. Wien, Hölder. 8°. XVI, 239 S. *M* 6.

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Dreher (Eugen), s. oben I, C unter „Vorträge."

Everett (C. C.), Poetry, comedy and duty. Boston & New-York, Houghton, Mifflin & Co. V, 315 p.

Zwischen der Poesie, dem Komischen u. der Ethik entdeckt Verf. innere Zusammenhänge. Das Komische ist ein eigenthümliches Merkmal des Geistes, welcher sich darin „selbst behauptet", über dem Gegenstand seiner Betrachtung schwebend. Im Kunstgenuss (Poesie) tritt der Geist heraus aus seiner Einsamkeit in lebendige Fühlung mit dem Leben ringsum, freilich mehr nach Art eines „freien Spieles." In der „Pflicht" endlich ergreift er den würdigsten Gegenstand mit voller Hingabe u. findet in dieser rückhaltlosen Hingabe die „volle u. freie Verwirklichung seiner selbst."

Falco (Fr.), Dell' arte bella. Lucca, Benedini (Marchi). 8°. 125 p.

Inhalt: Die Aesthetik; Begriff der schönen Kunst; Vom Schönen u. seinen Arten; Verismus, absoluter Idealismus, gemässigter Idealismus — die künstlerische Einbildungskraft; Eintheilung u. Classificirung der schönen Künste; allgemeine Gesetze; Architektur, Skulptur, Malerei, Musik, Poesie, Beredtsamkeit.

Floegels Geschichte des Grotesk-Komischen bearb., erweitert u. bis auf d. neueste Zeit fortgeführt von F. W. Ebeling. 5. Aufl. Leipzig, Bartdorf. gr. 8°. XIV, 478 S. *M* 10.

Hartmann (Ed. von), s. oben I, C.

Hennequin (Emile), La critique scientifique. Paris, Perrin. 12°. 246 p.

Versuch einer sog. „Aestho-Psychologie", deren Aufgabe nicht in einer Werthschätzung der Kunstwerke u. der Mittel zu ihrer Herstellung bestehen soll — das ist Sache der „reinen Aesthetik" u. der „litterar. Kritik" — sondern darin, dass aus dem Kunstwerk, weil es direct aus dem Geiste des Künstlers geschöpft ist u. wieder nur verwandte Seelen zur Bewunderung hinreisst, die psychologischen Merkmale des Künstlers u. seiner Bewunderer gewissermassen aus erster Hand — Vererbung, Ethnologie u. s. w. bedeuten einen Umweg — herausgeschält u. für die Zwecke der individuellen u. Völker-Psychologie verwerthet werden. Ein originelles Buch.

Jouin (H.), Esthétique du sculpteur. Paris, Laureau. 8°. Fr. 6.

Koopmann (Wilh.), Die Kunst u. das Schöne. Cassel, Freyschmidt. 8°. 27 S. *M* 1,60.

Kussmahly (Frz.), Beobachtungen zum Prometheus des Aeschylus. Berlin, Gärtner. gr. 4°. 24 S. *M.* 1.

Leixner (O. von), Aesthet. Studien für die Frauenwelt. 4. Aufl. Leipzig, Dürselen. gr. 8°. IV, 250 S. geb. *M.* 5,50.

Lotze (Herm.), Grundzüge der Aesthetik. Dictate aus den Vorlesungen. 2. Aufl. Leipzig, Hirzel. gr. 8°. 128 S. *M.* 2.

Mauerhof (E.), Vom Wahren in der Kunst. Leipzig, Haessel. 8°. 238 S. *M.* 4.

Menza (A.), Faust e Giobbe. Catania, Martinez. 16°. 82 p. L. 1,50.

Moser (H.), Das Schönheitsideal in der Malerei. Leipzig, Lemme. 8°. IV, 251 S. geb. *M.* 6.

Parker (H. W.), The spirit of beauty. Essays, scientific and aesthetic. New-York, Alden. 12°. 252 p. $ 0.40.

Pfau (L.), Kunst u. Kritik. Aesthet. Schriften. 2 Bde. Stuttgart, Verlagsanstalt. 8°. (à) *M.* 5.

Inhalt: I Maler u. Gemälde X. 539 S. — II Bild u. Bauwerke. 501 S.

Rondani (Alb.), Filosofia positiva e critica d'arte. Vol. I°: Dottrine dei positivisti nelle applicazioni critiche del Prof. Villari. Parma, Battei. 16°. 172 p. L. 1.

Scherer (W.), Poetik. Berlin, Weidmann. 8°. XII, 303 S. geb. *M.* 7.

Türck (Herm.), Das Wesen des Genies. [Faust u. Hamlet]. Eine philos. Studie. Leipzig, Hoffmann. gr. 8°. 28 S. *M.* 0,60.

*Valensise (Dom.), Dell' estetica secondo i principii di S. Tommaso. Reggio Emilia, Gasparini. 3 Volumi. 8°. L. 4,80.

Inhalt: I Dell' idea. 43 p. — II Dell' arte in genere 91 p. — III Del bello. 180 p. Verf. definirt das Schöne mit dem hl. Thomas (Comment. in Dionys. de div. nom.) als „resplendentia formae super partes materiae proportionatas vel supra diversas vires vel actiones." Cf. „Divus Thomas". Vol. III. p. 419.

Ventura (Camillo), La poesia e le leggi della natura. Milano, Battezati. 16°. 80 p. L. 1.

Viehoff (H.), Die Poetik auf der Grundlage der Erfahrungs-Seelenlehre. Trier, Lintz. gr. 8°. XXXVII, 552 S. *M.* 7.

Wackernagel (W.), Poetik, Rhetorik und Stilistik. Akad. Vorlesungen hrsg. von L. Sieber. 2. Aufl. Halle. gr. 8°. XII, 597 S. *M.* 9.

Weysser (K.), Auf und ab. Fortgesetzte aesthet. u. andere Betrachtungen. Baden-Baden, Sommermeyer. 8°. 50 S. *M.* 0,80.

Wilkens (C.), Aesthetik i omrids. Kopenhagen, Gyldendal. 8°. Kr. 4.

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie.

Andrajenoff (V. von), Die Religion des Erbarmens u. das Evangelium der Weltfreude. Berlin, Deubner. 8°. IX, 66 S. *M.* 1.

Arthur (W.), Religion without God. Author's uniform edition. 8°. Sh. 7 6.

Astete (G.), Religión y moral ó sea catecismo adicional y explicado por B. S. Casanova. Madrid, de Aguado Pes. 1,50.

Balfour (A. J.), Religion of humanity. London. Douglas. 8°. Sh. 5.

Bender (W.), Das Wesen der Religion u. die Grundgesetze der Kirchenbildung. 4. Aufl. Bonn, Cohen. gr. 8°. VII, 337 S. ℳ 6.

Bonfiglio (Cos.), Lo spiritismo nell' umanità. Bologna. 8°. 568 p. L. 6.

Burnouf (E.), Science of religion. London. Sonnenschein. 8°. Sh. 7 6.

Carriere (Mor.), Jesus Christus u. die Wissenschaft der Gegenwart. Leipzig, Brockhaus. 2. Aufl. gr. 8°. VI, 92 S. ℳ 1,80.

Collins (Mabel), Licht auf den Weg. Uebers. aus d. Engl. 2. Aufl. Leipzig, Grieben. 12°. 96 S. ℳ 1,20.

Die Tendenz der Schrift erhellt aus ihrem Untertitel: „Eine Schrift zum Frommen Derer, welche unbekannt mit des Morgenlandes Weisheit unter deren Einfluss zu treten begehren." Diese „Weisheit" ist der Buddhismus.

Frickhöfer (H.), Die Grundfrage der Religion. Mit Bezug auf W. Bender: ‚Das Wesen der Religion.' Hamburg, Richter. 8°. 48 S. ℳ 1,20.

Hartmann (Ed. von), Die Selbstzersetzung des Christenthums u. die Religion der Zukunft. 3. Aufl. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. XX, 122 S. ℳ 3.

Labanca (Bald.), La religione e la filosofia. Vol. II: La filosofia cristiana. Studio critico. Torino, Loescher. 8°. XV, 691 p. L. 8.

Nachdem Verf., ein apostasirter Priester, im I. Bd. das „Urchristenthum" behandelt hat, bespricht er hier die Patristik u. Scholastik, denen er die Hochhaltung des Auctoritätsprincips als ein antiphilosophisches Verfahren vorhält. Das Problem lautete damals also: 1) Nothwendigkeit einer Offenbarung für die Vernunft; 2) Harmonie zwischen Wissen u. Glauben; 3) Unterordnung der Philosophie unter die Theologie. Das Christenthum war überhaupt unfähig, aus seinem Schoosse eine eigentliche Philosophie zu gebären; dies gelang erst der neueren Zeit. Cf. Civiltà cattolica. X. 714; Rivista italiana di filos. Anno IV. Vol. I. p. 92.

Le Conte (Jos.), Evolution and its relation to religious thought. London, Chapman & Hall. 8°. XVIII, 344 p.

Zweck der Schrift ist, die Vereinbarkeit zwischen Darwinismus u. Religion zu erweisen.

*Mariano, Studî critici sulla filosofia della religione. Napoli. 8°. V, 255 p.

Mc Kinney (S. B. G.), The science and art of religion. London. 8°. Sh. 8 6.

Mc Cosh (Ja.), The religious aspect of evolution. New-York. Putnam's Sons. 8°. X, 108 p. $ 1.25.

Martineau (James), A study of Religion: its sources and contents. Oxford, Clarendon Press. 8°. 2 Vols. XX. 417 & VI, 410 p. Sh. 24.

Merie (E.), Le merveilleux et la science. Etude sur l'hypnotisme. 12°. Fr. 3,50.

*Naville (E.), La philosophie et la religion. Lausanne, A. Imer. 18°. 96 p. Fr. 0,60.

Oliphant (Laurence), Scientific religion or higher possibilities of life and practice through the operation of natural forces. London, Blackwood. gr. 8°. XIII, 473 p. Sh. 19.

Pfleiderer (O.), The philosophy of religion on the basis of its history. Translated by Allan Menzies. Vol. III. VIII, 356 p. — Vol. IV. XI, 327 p. London, Williams & Norgate. gr. 8°. Sh. 10/6.

Potter (R.), The relation of ethics to religion. London, Macmillan & Co. 16°. 85 p. Sh. 2/6.

Rhys (J.), Origin and growth of religion. London, Williams & Norgate. 8°. Sh. 10/6..

*Ripalda (J.), Religión y moral. Madrid, de Aguado. 8°. VII, 327 p. Pes. 1.50.

Rogeri (G.), s. oben I, D.

Schmid (Ulr. Rud.), Zur Religionsphilosophie. Jena, Pohle. gr. 8°. VIII, 186 S. ℳ 2,50.

Schmidt (P.), Christenthum u. Weltverneinung. Rectoratsrede. Basel, Schwabe. gr. 8°. 37 S. ℳ 1.

*Secrétan (Charles), La civilisation et la croyance. Paris, Alcan. 474 p. Fr. 7,50.

Serrano y Oteiza, s. oben VII. Ethik B.

Skepto, L'hypnotisme et les religions, ou la fin du merveilleux. Paris, Doin. 18°. Fr. 2,50.

Soracco (G.), Due necessità indispensabili, religione e morale. Genova, tipogr. arcivescovile 8°. L. 4.

Steigenberger (Max), Hypnotismus u. Wunder. Vortrag. Augsburg, Huttler. gr. 8°. III, 23 S. ℳ 0,25.

Strong (A. Hopkins), Philosophy and religion. New-York, Armstrong. 8°. 632 p. $ 3.50.

Thikötter (Jul.), Das Verhältniss von Religion u. Philos. Vortrag, Bremen, Valett. gr. 8°. 42 S. ℳ 0,80.

Thompson (Dan. Greenleaf), The religious sentiments of the human mind. London, Longmans & Co. 8°. VIII, 176 p. Sh. 7/6.

Tiberghien (M. G.), Der gegenwärt. Agnosticismus in seinen Beziehungen zu Wissenschaft u. Religion. Vortrag. Dresden, Barth & Schirrmeister. 8°. 31 S. ℳ 1.

*Van Ende, Histoire naturelle de la croyance. Ie partie: L'animal. Paris, Alcan. 8°. 320 p. Fr. 5.

Diese „Naturgeschichte des Glaubens“ beruht auf der Annahme, dass schon im Thiere keimartig die drei grossen mythenbildenden Faktoren: Begriff des Zufalls (chance), Beobachtung von Schlaf u. Tod (Herbert Spencer), Uebertragung des Lebensbegriffs auf die ganze Umgebung (der sog. Animismus Tylor's), grundgelegt sind. Insbesondere ist aber durch das Gefühl des Schreckens (Donner u. Blitz, Erdbeben etc.) das religiöse Bewusstsein erwacht, das beim Thiere im „rudimentären Zustande“ blieb u. beim Menschen erst ganz sich entfaltete.

Valletti (V.), Il genio di Nazareth e la psichiatria moderna. Questioni formali al prof. Lombroso. Torino. 8°. X, 184 p. L. 3.

Vatke (Wilh.), Religionsphilosophie oder allgemeine philos. Theologie. Nach Vorlesungen hrsg. von H. G. S. Preiss. Bonn, Strauss. gr. 8°. XVI, 674 S. ℳ 6.

Weber (A.), Die Religion als Wille zum ewigen Leben. Vortrag. Strassburg, Heitz. gr. 8°. X, 45 S. ℳ 1,60.

Weber (Theod.), Metaphysik. Eine wissenschaftl. Begründung der Ontologie des positiven Christenthums. I. Bd: Einleitung u. Anthropologie. Gotha, Perthes. gr. 8°. VIII, 427 S. ℳ 8.

Das Werk des Breslauer Altkatholiken ruht, von einigen kleineren Abweichungen abgesehen, ganz auf den bekannten Anschauungen A. Günthers.

Wendorff (F.), Erklärung aller Mythologie aus der Annahme der Erringung des Sprechvermögens. Mit vorzügl. Berücks. des griechischen u. sanskritischen Idioms. Berlin, Nauck. gr. 8°. V, 199 S. ℳ 12.

Wick (Jos.), Glaube u. Wissenschaft. Breslau, Goerlich. 8°. IV, 137 S. ℳ 1.

Wollny (F.), s. oben I. D.

B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Baethgen (F.), Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israels u. die Götter der Heiden. Berlin, Reuter. gr. 8°. 313 S. ℳ 10.

Brugsch (Heinr.), Religion u. Mythologie der alten Aegypter. Nach den Denkmälern bearbeitet. Leipzig, Hinrich. gr. 8°. XXXVI, 757 S. ℳ 16.

Caland (W.), Ueber Todtenverehrung bei einigen indogerm. Völkern. Amsterdam, Müller. gr. 8°. 80 S. ℳ 1,50.

Draper (G.), La storia del conflitto fra la scienza e la fede. 2. ediz. Milano. 441 p. L. 7.

Dreyer (O.), Undogmatisches Christenthum. Betrachtungen eines deutschen Idealisten. Braunschweig, Schwetschke. gr. 8°. VIII, 100 S. ℳ 2.

Hahn (Wilh.), Zeus in der Ilias. I. Stralsund (Leipzig, Fock). gr. 4°. 26 S. ℳ 1.

Halpert (David), Der „Neid" der griech. Götter. Eine psychol. Studie. Breslau, Zimmer. gr. 8°. 16 S. ℳ 0,40.

*Harlez (de), La religion nationale des Tartares orientaux, Mandchous et Mongols, comparée à la religion des anciens Chinois d'après les textes indogènes avec le rituel tartare de l'empereur Kien-Long. Bruxelles. 8°. 216 p. Fr. 6.

Hoffmann (Ferd.), Nachklänge altgerman. Götterglaubens im Leben u. Dichten des deutschen Volkes. Hannover, Hahn. gr. 8°. 144 S. ℳ 1,80

Hopf (Ludw.), Thierorakel u. Orakelthiere in alter u. neuer Zeit. Eine ethnolog.-zool. Studie. Stuttgart, Kohlhammer. gr. 8°. XI, 270 S. ℳ 4.

Kolb (Frz.), Die Offenbarung betrachtet vom Standpunkt der Weltanschauung u. des Gottesbegriffs der Kabbala. Leipzig, Fock. gr. 8°. XIII, 445 S. ℳ 6.

Mathies (F.), Wie verhält sich Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" zu der lutherischen Kirchenlehre? Leipzig, Fock. 4°. 24 S. ℳ 1.

Minckwitz (Joh.), Illustr. Taschenwörterbuch der Mythologie aller Völker. Mit 238 Illustrationen. Gera, Griesbach. 8°. XII, 620 S. ℳ 2.

Murray (S.), Manual of mythology. With 45 plates. New-York, Scribner. $ 1.75.

Pesch S. J. (Christ.), Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Eine Studie zur vergleich. Religionswissenschaft. Freiburg, Herder. gr. 8°. In 2 Hälften. VIII, 112 & III, 140 S. ℳ 3,60.

Ein vorzügliches Werk mit katholischer Tendenz, das die positivistischen u. darwinistischen Utopien durch ein erdrückendes Thatsachen-Material widerlegt.

Preiss (Herm.), Religionsgeschichte. Geschichte der Entwicklung des religiös. Bewusstseins in seinen einzelnen Erscheinungsformen, eine Geschichte des Menschengeistes. Leipzig, Maeder & Wahl. gr. 8°. V, 548 S. ℳ 12.

Réville (A.), La religion chinoise. [zugleich Vol. III. Histoire des religions.] 8°. 2 Vols. Fr. 12.

Strauss u. Torney (Vict. von), Der altägypt. Götterglaube. 1. Thl.: Die Götter u. die Göttersagen. Heidelberg, Winter. (1889). gr. 8°. X, 505 S. ℳ 12.

Wietzke (Em.), Der bibl. Simson der ägypt. Horus-Ra. Wittenberg, Wunschmann. 8°. IV, 52 S. ℳ 1,40.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Antal (G. von), Die holländ. Philos. im 19. Jahrhdt. Utrecht, Breijer (Wittenberg, Herrosé). gr. 8°. 112 S. ℳ 2.

Die wenig bekannte holländische Philosophie charakterisirt Verf. als idealistisch in der 1. u. als „empiristisch" in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Büchner (L.), Materialism, its history and its influence upon society. New-York. 12°. $ 0.15.

Burt (B. C.), A brief history of greek philosophy. Boston, Ginn & Co. 16°. 296 p. $ 1.25.

Carraü (Louis), La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu' à nos jours. Paris, Alcan. 8°. XII, 296 p. Fr. 5.

Eine Darlegung und Kritik der Religionsphilosopheme Berkeley's, Butler's, Bolingbroke's, Hume's, Hamilton's, St. Mill's, H. Spencer's u. Abbot's. Der englische Deismus wird besonders berücksichtigt.

Conti (Aug.), Storia della filosofia. 2 Volumi. 4ª ediz. Firenze, Barbera.

Grundanschauung des Verf.'s: Ueber den Systemen steht eine „perennis quaedam philosophia" des gesunden Menschenverstandes u. der christl. Tradition.

Du Prel (Carl), Die Mystik der alten Griechen. Leipzig, Günther. gr. 8°. VII, 170 S. ℳ 3.

Fischer (Kuno), Geschichte der neueren Philosophie. Bd. II: Gottfr. W. Leibnitz. 3. Aufl. München, Bassermann. gr. 8°. XIX, 622 S. ℳ 14.

Flügel (Otto), Die Probleme der Philosophie u. ihre Lösungen. Hist.-krit. dargestellt. 2. Aufl. Cöthen, Schulze. gr. 8°. XIV, 272 S. ℳ 4,50.

Die nützliche Schrift will dazu anleiten, aus der Geschichte der Philosophie das Philosophiren zu erlernen. Verf. steht principiell auf Herbart'schem Standpunkt.

Jourdain (Chr.), Excursions historiques et philosophiques à travers du moyen âge. Paris, Firmin Didot. 8°. 647 p. Fr. 12.

Krause (Karl Christ. Friedr.), Zur Geschichte der neueren philos. Systeme. Hrsg. von P. Hohlfeld u. A. Wünsche. Leipzig, Schulze. gr. 8°. VIII, 313 S. ℳ 8.

Langfelder (D.), Die Metaphysik u. Ethik des Judenthums von den ersten Anfängen der monotheist. Ideen bei den Abramiden bis zum Schlusse des Talmud. 1. Heft: Die Metaphysik des Pentateuch. Wien, Lippe. gr. 8°. 90 S. ℳ 1.20.

Lavroff (P.), Opyt istorii mysli novago vremeni (Geschichte des modernen Gedankens. Vol. I: Die Probleme der Geschichte des Ged.) Paris, Ghio; Genève, Georg.

Lessona (Marco), Storia della filosofia morale. Torino, Roux & Co. 8°. 156 p. L. 2.

Lyon (Georges), L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle. Paris, Alcan. 8°. 481 p. Fr. 7,50.

Nicht nur Berkeley u. Hume, sondern auch die fast unbekannten Idealisten: Burthogge, Norris, Collier, Johnson, Edwards werden ausführlich behandelt.

Morris (G. S.), British Thought and thinkers. Chicago, Griggs & Co. $ 2.25.

Nyblaeus (A.), Den filosofiska forskningen i Sverige, fran slutet af adertonde arhundradet framstäld i sitt sammanhang med filosofiens allmänna utveckling. 3 Delen. 2. Afdel. 1. H. Lund, Gleerup. 8°. 128 S. Kr. 2.

Dieses grosse von Prof. Axel Nyblaeus herausgegebene schwedische Nationalwerk beschreibt die „philosophischen Forschungen in Schweden seit Schluss des 18. Jahrhdt.'s in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Entwickelung der Philosophie." Näheres in der Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik" Bd. 93. S. 46 ff.

Plümacher (O.), Der Pessimismus in Vergangenheit u. Gegenwart. Heidelberg, Weiss. gr. 8°. XII, 355 S. ℳ 7,20.

Ritter (H.) et Preller (L.), Historia philosophiae graecae. Testimonia auctorum conlegerunt notisque instruxerunt. Ed. 7ª, quam curaverunt Fr. Schultess et Wellmann. Gotha, Perthes. gr. 8°. VI, 598 p. ℳ 10.

Roberty (de). L' ancienne et la nouvelle philosophie. Essai sur les lois générales du développement de la philosophie. 8°. Fr. 7,50.

Savio (C. F.). Storia della filosofia. La filosofia occidentale prima dell' êra cristiana. Torino, Paravia. 16°. VIII, 280 p. L. 4.

Stöckl (A.), Handbook of the history of philosophy translated by T. A. Finlay S. J. Part I: Prescholastic philosophy. Dublin, Gill & son. 8°. VII, 285 p. Sh. 4.

Ueberweg (Friedr.), Grundriss des Geschichte der Philos. 3. Thl. 7. Aufl. von Max Heinze. Berlin, Mittler. gr. 8°. VIII, 568 S. ℳ 9.

Windelband (W.), Geschichte der alten Philos. Nördlingen, Beck. gr. 8°. VI, 220 S. ℳ 4.

Zeller (Ed.), Die Philos. der Griechen in ihrer geschichtl. Entwickelung dargestellt. 2. Thl.; 1. Abth. 4. Aufl. Leipzig, Fues. gr. 8°. X, 1049 S. ℳ 20.

B. Beiträge.

a) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Aars (J.), Das Gedicht des Simonides in Platons Protagoras. Christiania, Dybwad. gr. 8°. 16 S. ℳ 0,70.

Arnim (Hans von), Quellenstudien zu Philo von Alexandrien. Berlin, Weidmann. gr. 8°. VII, 142 S. ℳ 4.

Asmus (Rud.), Quaestiones Epicteteae. Friburgi, Mohr. gr. 8°. VII, 51 S. ℳ 1,50.

Azarias, Aristotle and the christian church. An essay. London, Kegan Paul & Co. 8°. VII, 141 p. Sh. 3/6.

Bacciarelli, Utrum Aulus Persius Flaccus doctrinae stoicae sit sectator item et interpres. Romae, Mantegazza. 8°. 63 p. L. 1.

Bachmann (Jos.), Die Philos. des Neupythagoräers Secundus. Linguist.-philos. Studie. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8°. 68 & 97 S. ℳ 9.

Baierlein (E. R.), Die Lehre der Vedanta von Gott, von der Welt, von dem Menschen u. von der Erlösung des Menschen. Dresden, Naumann. 8°. 60 S. ℳ 1.

Belli, La *πολιτεία τῶν Λακεδαιμονίων* di Senofonte Ateniese. Osservazioni. Udine, tip. del Patronato. 16°. 156 p.

Bobba (M.), Pitagora, i suoi tempi ed il suo istituto. Torino. 16°. 64 p. L. 1.

Coblentz (B.), De libelli *περὶ ὕψους* auctore. (Diss. inaug.) Strassburg, Heitz. gr, 8°. 76 S. ℳ 1,50.

Drummond (James), Philo Judaeus or the jewish-alexandrian philosophy, in its development and completion. 2 Vols. London, Williams & Norgate. 8°. VIII, 359 u. 355 p. Sh. 21.

Favre (Madame Jules), La morale de Socrate. Paris, Alcan. 12°. III, 328 p. Fr. 3,50.

Foerster (Rich.), De Aristotelis quae feruntur secretis secretorum commentatio. Kiel, Univers.-Buchh. gr. 4°. 41 p. ℳ 1,50.

Fouillée (A.), La philosophie de Platon. Tome I: Théorie des idées et de l' amour. Paris, Hachette & Co. 18°. Fr. 3,50.

Gabelentz (Georg), Confucius u. seine Lehre. Leipzig, Brockhaus. 8°. VII, 52 S. ℳ 1,50.

Galassi, Le idee nelle scuole filosofiche prima di Platone. Napoli, Morano. 8°. VIII, 89 p.

Gomperz (Thdr.), Zu Aristoteles' Poetik. Ein Beitrag zur Erklärung der cap. I—VI. Wien, Tempsky. Lex. 8°. 42 S. ℳ 0,70.

*Hagen (Paul), Quaestiones Dioneae. (Dissert. inaug.) Kiel, Lipsius & Tischer gr. 8°. V, 80 p. ℳ 1,40.

Hoffmann (Heinr.), Platons Philebus erläutert u. beurtheilt. Offenburg (Leipzig, Fock). gr. 4°. 23 S. ℳ 0,80.

Huit, Etudes sur la politique attribuée à Platon. Paris, Picard. 8°. 95 p.

Kern (Otto), De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis quaestiones criticae. Berlin, Nicolai. gr. 8°. 110 p. ℳ 3.

Koch (Günther), In carmen Hesiodi quod „opera et dies" inscribitur melematum criticorum specimen. (Diss. inaug.) Rudolstadt, Keil. gr. 8°. 38 p. ℳ 0,75.

Kurtz (E.), Miscellen zu Plutarchs Vitae und Apophtegmata. Leipzig, Neumann. gr. 8°. 40 S. ℳ 1.

Lorenzelli (B.), s. ob. III. Psychologie C.

Lukas (Frz.), Die Methode der Eintheilung bei Platon. Halle, Pfeffer. gr. 8°. XVI, 308 S. ℳ 6,80.

Ogórek (J.), Sokrates im Verhältniss zu seiner Zeit. Lemberg, Milikowski. gr. 8°. V, 189 S. ℳ 3,60.

Oldenberg (Herm.), s. oben I, C unter „Rigveda".

Petersen (Joa.), In Galeni de placitis Hippocratis et Platonis libros quaestiones criticae. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8°. 64 p. ℳ 1,40.

Pfleiderer (Edm.), Zur Lösung der platonischen Frage. Freiburg, Mohr. gr. 8°. III, 116 S. ℳ 3,20.

Pischel (Rich.) u. Geldner (K. F.), Vedische Studien. 1. Heft. Stuttgart, Kohlhammer. gr. 8°. 180 S. ℳ 4,50.

Pullig (H.), Ennio quid deberit Lucretius. Pars I. Leipzig, Fock. gr. 8°. 44 p. ℳ 1.

Rawack (Paul), De Platonis Timaeo quaestiones criticae. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8°. 81 p. ℳ 2.

Reinhardt (L.), Die Quellen von Ciceros's Schrift: de deorum natura. Breslau, Koebner. gr. 8°. 68 S. ℳ 1,60.

Resl (W.), Verhältniss der fünf ersten im platonischen Symposion vorkommenden Reden zur Rede des Sokrates u. Alkibiades. Brody, Feliks West. gr. 8°. 35 S. ℳ 1.

Ritter (Const.), Untersuchungen über Plato. Die Echtheit u. Chronologie der plat. Schriften nebst Anhang: Gedankengang u. Grundanschauungen von Pl.'s Theätet. Stuttgart, Kohlhammer. gr. 8°. XI, 187 S. ℳ 2,50.

Rossbach (O.), De Senecae philosophi librorum recensione et emendatione. Insunt Senecae fragmenta Palatina ed. a. G. Studemund. Breslau, Koebner. gr. 8°. XXXII, 184 S. ℳ 4,20.

Rubin (S.), Heidenthum u. Kabbala auf gemeinschaftl. Principien zurückgeführt. [In hebr. Sprache.] Wien, Lippe. 8°. 182 S. ℳ 4.

Sante-Ferrari, s. Ethik VII, A.

—, L' etica a Nicomaco in relazione alle dottrine greche anteriori ed al pensiero moderno. Mantova, Mordovi. 8°. 143 p.

Schenkl (Heinr.), Die epiktetischen Fragmente. Eine Untersuchung zur Ueberlieferungsgeschichte der griech. Florilegien. Wien, Tempsky. Lex. 8°. 106 S. ℳ 1,60.

Schirlitz (C.), Beiträge zur Erklärung der plat. Dialoge Gorgias u. Theätetos. Leipzig, Fock. 4°. 31 S. ℳ 1.

Schultess (Fr.), Annaeana studia. Hamburg, Herold. gr. 4°. 61 p. ℳ 2,50.

Schütte (Herm.), Theorie der Sinnesempfindungen bei Lucrez. Danzig (Leipzig, Fock). gr. 4°. 25 S. ℳ 1.

Schwarz (Wilh.), De vita et scriptis Juliani imperatoris. (Diss. inaug.) Bonn, Behrendt. gr. 8°. 43 S. ℳ 1,20.

Shute (R.), On the history of the process by which the Aristotelian writings arrived at their present form. London, Frowde. 8°. XV, 183 p. Sh. 7/6.

Siebeck (Herm.), Untersuchungen zur Philos. der Griechen. 2. Aufl. Freiburg, Mohr. gr. 8°. VIII, 279 S. ℳ 7.

Stein (Ludw.), Die Erkenntnisslehre der Stoa. 2. Bd. Berlin, Calvary & Co. gr. 8°. VIII, 389 S. ℳ 12.

Sybel (Ludw. von), Platons Symposion, ein Programm der Akademie. Marburg, Elwert. gr. 8°. VIII, 122 S. ℳ 3.

*Tannery (Paul), Pour l' histoire de la science hellène. De Thalès à Empedocle. Paris, Alcan. 8°. VII, 396 p. Fr. 7,50.

Thill (J.), Xénophane de Colophon. Luxembourg, Bück. Fol. 21 p.

Waddington, Le Parménide de Platon, son authenticité, son unité de composition, son vrai sens. Paris, Picard. 8°. 32 p.

b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Evangelista O. Cap. (a s. Beato), S. Bonaventura scholae franciscanae magister praecellens. Disquisitio historico-philosophico-theologica. Tournai, Casterman. 8°. 71 p. Fr. 1.

Marinis (Errico de), Lo stato secondo la mente di S. Tommaso, Dante e Machiavelli. Napoli, Detken. 56 p.

Krause (Jos.), Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperl. u. geist. Wesen u. ihr Verhältniss zum Thomismus. Paderborn, Schöningh. gr. 8°. V, 88 S. ℳ 1,40.

Michelsen (Carl), Meister Eckart. Ein Versuch. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8°. 30 S. ℳ 0,60.

Rivalta (V.), Il rinnovamento della giurisprudenza filosofica secondo la scolastica. Bologna, Zanichelli. VIII, 120 p.

Uebinger (Joh.), Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus. Paderborn, Schöningh. gr. 8°. VI, 198 S. ℳ 2,40.

c) Zur neueren Philosophie.

Amabile (L.), Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi. 2 Volumi. Napoli, 8°. 548 u. 407 p. L. 14.

Baltzer (A.), Spinoza's Entwickelungsgang, besonders nach seinen Briefen geschildert. Kiel, Lipsius & Tischer. gr. 8°. IV, 169 S. ℳ 5.

Caird (John), Spinoza. London, Blackwood. 8°. 315 p. Sh. 3/6.

Cesca (Giovanni), La metafisica e la teorica della conoscenza del Leibniz. Padova, Drucker & Senigaglia. 8°. 44 p. L. 2.

Daneo (E.), Giordano Bruno. Conferenza. Torino. 8°. 36 p.

Dewey (John), Leibniz's new essays concerning the human understanding. A critical exposition. Chicago, Griggs & Co. XVIII, 272 p. $ 1.25.

Dieckhoff (A. W.), Leibnitz' Stellung zur Offenbarung. Rectoratsrede. Rostock, Stiller. gr. 8°. 20 S. ℳ 0,90.

Ellinger (Georg), Die antiken Quellen der Staatslehre Macchiavelli's. Tübingen, Laupp. gr. 8°. VIII, 62 S. ℳ 1,50.

Frith (J.), Life of Giordano Bruno the Nolan, revised by M. Carrière. London, Trübner. XII, 396 p. Sh. 14.

Giovanni (Vinc. di), Giordano Bruno e le fonti delle sue dottrine. Palermo, Barravecchia. 8°. 181 p.

Kuiat (Jos.), Spinoza's Ethik gegenüber der Erfahrung. [In.-Diss.] Posen, Jolowicz. gr. 8°. 47 S. ℳ 1.

Koenig (Edm.), Die Entwickelung des Causalproblems von Cartesius bis Kant. Studien zur Orientirung üb. die Aufgaben der Methaphysik u. Erkenntnisslehre. Leipzig, Wigand. gr. 8°. VI, 340 S. ℳ 5.

Kuhlenbeck (Ludw.), Giordano Bruno, sein Leben u. seine Weltanschauung. [Aus: „Sphinx".] München, Ackermann. gr. 8°. 23 S. ℳ 0,50.

Lovejoy (B.), Francis Bacon, Lord Verulam. A review of his life. London, Unwin. Sh. 6.

Mantovani (G.), Giordano Bruno. Un episodio della lotta fra il libero pensiero e l' intolleranza religiosa. Pavia. 18 p.

Morselli (Enrico), Giordano Bruno. Conferenza. Torino, Le Roux & Co. 8°. 100 p. L. 2.

Nichol (John), Francis Bacon. His life and philosophy. Part I: Bacon's life. London, Blackwood. gr. 8°. X, 212 p.

Nourisson, Pascal physicien et philosophe. Défense de Pascal. Paris, Perrin. 8°. 130 p.

Pacciarelli (L.), Giordano Bruno nella storia e nella scienza. Lettura. Camerino. 32 p.

Pellizzari (P.), Giordano Bruno da Nola. Vita ed opere. Taranto. 96 p.

Plessner (Paul), Die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes. Leipzig, Fock. gr. 8°. 64 S. ℳ 1,20.

Previti S. J. (L.), La Brunomania in Italia. Roma, Befani. 16°. 40 p. L. 0,30.

Rava (L.), Celso Mancini filosofo e politico del secolo XVI. Bologna, Zanichelli. 8°. 309 p. L. 4.

Rossi (Gius.), Fr. Maurolico e il risorgimento filosofico e scientifico in Italia nel secolo XVI. Messina, de Stefano. 8°. L. 3,50.

Schiattarella (R.), La dottrina di Giordano Bruno. Conferenza. Palermo. 16°. 45 p. L. 1.

Stiavelli (G.), Vita di Giordano Bruno, narrata al popolo. Roma. 16°. 227 p. L. 1.

Stuckenberg, s. oben I, C unter „Vorträge".

*Venturella (S.), La scuola Monrealese o la filosofia dell' assoluto in Sicilia nella 2ª metà del sec. XVIII° giudicato secondo i principii di S. Tommaso. Palermo. 8°. 105 p.

Vold (J. M.), Spinoza's erkendelsestheori. Christiania, Norske Forlagsforening. 8°. Kr. 5.

Wahle (Rich.), Ueber die geometr. Methode des Spinoza. Leipzig, Freytag. gr. 8°. 24 S. ℳ 0,50.

Wille (B.), Der Phänomenalismus des Thomas Hobbes. Kiel, Lipsius & Tischer. gr. 8°. 26. S. ℳ 0,80.

Wohlwill (E.), Joachim Jungius u. die Erneuerung atomistischer Lehren im XVII. Jahrhdt. Hornburg, Friedrichsen & Co. 4°. 66 S. ℳ 4.

d) Zur neuesten Philosophie.

Benzoni (R.), s. oben VI. Allgem. Metaphysik.

Brasch (M.), Die Welt- u. Lebensanschauung Friedr. Ueberwegs. Leipzig, Engel. XLVII, 476 S. ℳ 8.

Classen (A.), Ueber den Einfluss Kants auf die Theorie der Sinneswahrnehmung u. die Sicherheit ihrer Ergebnisse. Leipzig, Grunow. gr. 8°. XI, 275 S. ℳ 1.

Claus (C.), Lamarck als Begründer der Descendenzlehre. Vortrag. Wien, Hölder. gr. 8°. 35 S. ℳ 1.

Colini (Enrico), Notizie della vita e delle opere di T. Mamiani. Jesi. 271 p.

Dabney (Rob. L.), The sensualistic philosophy of the nineteenth Century considered. New-York, Randolph & Co. 8°. III. 415 p. Cloth $ 2.50.

Darwin (F.), La vie et la correspondance de Charles Darwin. Avec un chapitre autobiographique. Traduit de l'anglais par H. C. de Varigny. Tome I. 701 p. Fr. 8.: Tome II. 794 p. Paris, Reinwald. 8°.

— s. oben I, C.

Dieckert (Gust.), Ueber das Verhältniss des Berkeley'schen Idealismus zur Kantischen Vernunftkritik. Konitz (Leipzig, Fock). 4°. 16 S. ℳ 1.

Dietzel (H.), Karl Rodbertus. Darstellung seines Lebens u. seiner Lehre. 2. Abthlg.: Seine Socialphilosophie. Berlin, Duncker. gr. 8°. VII, 240 S. ℳ 4,50.

Druskowitz (H.), Eugen Dühring. Eine Studie zu dessen Würdigung. Heidelberg, Weiss. (1889). 8°. VII. 119 S. ℳ 2,20.

Engels (Frdr.), Ludwig Feuerbach u. der Ausgang der class. deutschen Philos. Stuttgart, Dietz. gr. 8°. VII, 72 S. ℳ 1.

Erhardt (Frz.), Kritik der Kantischen Antinomienlehre. Leipzig, Fues. gr. 8°. 83 S. ℳ 2.

Fischer (Kuno), A critique of Kant. Translated from the german by W. S. Hough. London, Sonnenschein. XI, 188 p.

Flügel (Otto), Ostermann über Herbarts Psychologie. Langensalza, Beyer & S. 8°. 66 S. ℳ 0,75.

Foucher de Careil (Graf Alex.), Hegel u. Schopenhauer, ihr Leben u. Wirken. Aus dem Franz. von J. Singer. Mit einer Vorrede von Rob. Zimmermann. Wien, Konegen. gr. 8°. L, 417 S. ℳ 8.

Frauenstädt, s. oben I, C unter „Schopenhauer."

Gaquoin (K.), Die Grundlage der Spencer'schen Philos., insbes. als Basis für die Versöhnung von Religion u. Wissenschaft. Nebst einem Anhang: Zur Kritik des Laas'schen Positivismus. Berlin, Haude & Spener. gr. 8°. 68 S. ℳ 1,20.

Gaspari (D.), Vita di Terenzio Mamiani della Rovere. Ancona, Morelli. gr. 8° VIII, 324 p. L. 5.

Geil (G.), Schillers Ethik u. ihr Verhältniss zur Kantischen. Leipzig, Fock. 4°. 34 S. ℳ 1.

Gižicky (Georg von), Kant u. Schopenhauer. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. VII, 112 S. ℳ 2.

Gwinner (Wilh.), Denkrede auf Arthur Schopenhauer zu dessen 100jähr. Geburtstage. Leipzig, Brockhaus. gr. 8°. 20 S. ℳ 0,60.

Haacke (Frdr.), Ueber den inneren Zusammenhang des Schopenhauer'schen philosoph. Systems. (Inaug. - Dissert.). Bunzlau, Kreuschner. gr. 8°. 46 S. ℳ 1,25.

Hanstein (A. von), Albert Lindner. In seinem Leben u. seinen Werken dargestellt. Berlin, Schildberger. 8°. VIII, 128 S. ℳ 3.

Hartmann (Ed. von), Lotze's Philosophie. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. XII, 183 S. ℳ 4.

Jenks, John Stuart Mill. Orpington, Allen. 8°. 244 p. Sh. 4 6.

Koeber (R.), Die Philos. A. Schopenhauers. Heidelberg, Weiss. gr. 8°. VII, 519 S. ℳ 5.

Koppelmann (Wilh.), Kants Lehre vom kategor. Imperativ. Leipzig, Fock. gr. 8°. 36 S. ℳ 0,75.

Lockhart, Vita di Antonio Rosmini prete Roveretano. Versione dall' inglese con modificazioni ed aggiunte di L. Sergianotto. Venezia. 703 p. L. 10.

Maltese (F.), La filosofia di E. Caporali e il pensiero scientifico. Vittoria (Sicilia). 8°. 84 p. L. 1,50.

Marcus (Ahron), Hartmanns inductive Philos. im Chassidismus. Wien, Lippe. gr. 8°. IV, 128 S. ℳ 3.

Michaëlis (Carl), Ueber Stuart Mills Zahlbegriff. Berlin, Gaertner. gr. 4°. 18 S. ℳ 1.

Michelet (C. L.), u. Haring (G. H.), Hist.-krit. Darstellung der dialekt. Methode Hegels. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8°. XVI, 173 S. ℳ 3.

*Morris (G. S.), Hegel's philosophy of the state and of history. Chicago. Griggs & Co. XIII, 206 p. $ 1.80.

Ostermann (W.), Zur Herbart-Frage. Ein Wort der Erwiederung an O. Flügel. Oldenberg, Schulze. gr. 8°. 91 S. ℳ 1.

Punjer (Bernhard), History of the christian philosophy of religion from the reformation of Kant. From the german by W. Hastie. New-York, Scribner & Welford. 8°. 660 p. $ 5.25.

Reich (Emil), Schopenhauer als Philosoph der Tragödie. Wien, Konegen. gr. 8°. IV, 139 S. ℳ 2.

Rein (Barth.), Der transcendentale Idealismus bei Kant u. Schopenhauer. (Inaug.-Diss.). Rudolstadt, Keil. gr. 8°. 37 S. ℳ 0,75.

Ritschl (O.), Schleiermachers Stellung zum Christenthum in seinen Reden über die Religion. Zur Ehrenrettung Schl.'s Gotha, Perthes. gr. 8°. VI, 107 S. ℳ 2,40.

Rhode, Schopenhauer's filosofiska grundtankar i systematisk framställning och kritisk belysning. Akad. afh. Lund, Lindstedt. 8°. IV, 161 S. Kr. 1.50.

Sahlin (E.). Fichte's idealism. Upsala, akad. Buchh. 8°. 103 S. Kr. 1.25.

Schmidt (Ferd. Jac.), Herders pantheist. Weltanschauung. (Inaug.-Diss.) Berlin, Mayer & Müller. gr. 8°. 51 S. ℳ 1,20.

Schmitt (Eug. Heinr.), Das Geheimniss der Hegelschen Dialektik beleuchtet vom concret-sinnl. Standpunkt. Halle, Pfeffer. gr. 8°. XIV, 144 S. ℳ 3,60.

—, Michelet u. das Geheimniss der Hegel'schen Dialektik. Frankfurt, Koenitzer. gr. 8°. 34 S. ℳ 1.

Schneidewin (Max), Die Wundt-Sommer'sche wiss. Fehde über die sittl. Pointe des Lebens. Hameln, Fuendling. gr. 8°. 15 S. ℳ 0,50.

Solomon Maimon, An autobiography. Translated from the german with additions and notes by J. Clark Murray. London, Gardner. XV, 307 p.

Stählin (L.), Kant, Lotze, Ritschl. Eine krit. Studie. Leipzig, Dörffling. gr. 8°. X, 253 S. ℳ 4.

Stern (J.), A. Schopenhauer. Zu dessen 100jähr. Geburtstag. Zürich, Verlagsmagazin. gr. 8°. 29 S. ℳ 0,80.

Thieme (Carl), Glaube u. Wissen bei Lotze. Leipzig, Dörffling. gr. 8°. 48 S. ℳ 1.

Ursini-Scuderi, G. B. Vico come fondatore della sociologia moderna. Palermo. 8°. 27 p. L. 1.

Vadalà-Papale (F.), La dottrina filosoficogiuridica di Schopenhauer e di Hartmann. Studio critico-sistematico. Trani, Vecchi. gr. 8°. 140 p.

Veeck (O.), Darstellung u. Erörterung der religionsphilos. Grundanschauungen Trendelenburgs. Gotha, Behrend. gr. 8°. 93 S. ℳ 2.

Watson (John), The philosophy of Kant as contained in his own writings. Glasgow, Maclehose. gr. 8°. X, 356 p.

Wohlrabe (Wilh.), Kants Lehre vom Gewissen. Neue (Titel-) Ausg. Halle, Tausch & Grosse. gr. 8°. VIII, 39 S. ℳ 0,80.

Ziegler (Otto), Joh. Nic. Teten's Erkenntnisstheorie in Bezug auf Kant. Leipzig, Fock. gr. 8°. 66 S. ℳ 1.

Miscellen und Nachrichten.

Zur Statistik der philosophischen Weltlitteratur des Jahres 1888. Das allgemeine Litteraturbild, das auf Grundlage unserer vorigjährigen Novitätenschau vom Stande und Zustande der philosophischen Forschung in Europa und Amerika entworfen wurde (s. Philos. Jahrbuch Bd. I. S. 79 ff. 1888), hat sich während des Vorjahres in seinen wesentlichen Grundzügen entweder gar nicht oder nur wenig verändert. Die Grundlinien nicht nur, auch die Farbentöne sind in der Hauptsache die gleichen geblieben. Es sei deshalb auf unsere damaligen Ausführungen und die daran geknüpften allgemeinen Betrachtungen, die auch diesmal noch Geltung haben, hier einfach zurückverwiesen.

Wie schon ein flüchtiger Vergleich der wissenschaftlichen Bilanzen von 1887 u. 1888 in umstehender Tabelle darthut, ist allerdings in quantitativer, kaum aber in qualitativer Rücksicht ein Fortschritt zu verzeichnen. Wenn sich im Vergleich gegen früher um die einzelnen Forschungscentren und Fächer auch mehr Material und eine Fülle von Einzeluntersuchungen angesammelt haben mag, so sind die Schwerpunkte selbst doch unverrückt an den nämlichen Stellen liegen geblieben.

Auch diesmal liegt das Maximum der philosophischen Arbeitsleistung in der Geschichte der Philosophie, das Minimum aber in der Theodicee und allgemeinen Metaphysik, und selbst mit Bezug auf die Vertheilung der Gesammtproduction unter die einzelnen Unterabtheilungen (z. B. antike, mittelalterliche, neuere u. neueste Philosophie) braucht der anzuwendende Massstab nicht wesentlich grösser genommen zu werden. Desgleichen sind die Ethik und die Religionswissenschaft auch jetzt wieder, und zwar in noch grösserem Maasse wie 1887, ein vielbesuchter und beliebter Tummelplatz im Wettbewerb der Philosophen aller Länder gewesen.

Diese Thatsache, auf die wir schon im I. Bd. S. 83 ff. nachdrücklich aufmerksam machten, liefert zum Nachdenken wahrlich reichlichen Stoff. Wer immer so etwas wie nur eine Ahnung des Berufes zum Philosophen in seiner Brust verspürt, der muss möglichst bald eine Ethik, natürlich auf möglichst „voraussetzungsloser Grundlage“, schreiben. Mag auch

Statistische Tabelle der philosophischen Weltlitteratur des Jahres 1888.

Fächer	Specialisirung	Summanden	Summe	Im Jahre 1887	
I. Allgemeines.	A. Lehrbücher d. Philosophie	15 (17)	174 (176)	11	105
	B. Philos. Zeitschriften . .	26			
	C. Sammelwerke u. Schriften berühmter Philosophen . .	76		43	
	D. Vermischtes	57		51	
II. Logik- und Erkenntnisstheorie.	A. Lehrbücher	3 (8)	26 (32)	5	18
	B. Beiträge	23 (24)		13	
III. Psychologie.	A. Lehrbücher	12 (16)	84 (92)	8	49
	B. Beiträge:				
	a) empir. Psychologie .	56 (59)		25	
	b) rationale „ .	16 (17)		16	
IV. Naturphilosophie	A. Naturphilosophie . . .	38 (41)	57 (60)	30	39
	B. Exakte Anthropologie . .	19		9	
V. Theodicee	. . . . .	12 (13)	12 (13)	11	11
VI. Ontologie	. . . . .	18 (23)	18 (23)	14	14
VII. Ethik.	A. Lehrbücher	45 (50)	93 (99)	11	62
	B. Beiträge:				
	a) Ethik, Natur- und Völkerrecht	19		21	
	b) Social- u. Rechtsphilosophie	29 (30)		30	
VIII. Aesthetik.	. . . . .	23 (25)	23 (25)	22	22
IX. Religionswissenschaften.	A. Religionsphilosophie . .	41 (44)	60 (63)	40	40
	B. Vergl. Religionsgeschichte	19			
X. Geschichte der Philosophie.	A. Lehrbücher u. allgemeine Darstellungen	24	161 (168)	13	93
	B. Beiträge				
	a) antike Philosophie .	48 (51)		42	
	b) mittelalterl. „ . . .	6		8	
	c) neuere „ . . .	31 (32)		30	
	d) neueste „ . . .	52 (55)			
	Totalsumme:	708 Werke		453 Werke	

sonst ringsum schier Alles ins Schwanken und Schweben gerathen sein, vor den Thatsachen des sittlichen Bewusstseins mit ihrer stechenden Klarheit besitzt man doch immer noch einen gewaltigen Respekt und ist sich bewusst, dass man zur Noth vielleicht die Existenz einer Körperwelt, auf keinen Fall aber das Gebiet der Sittlichkeit dialektisch hinwegzudisputiren im Stande sei. Ja es gewinnt nachgerade fast den Anschein, als ob die moderne Philosophie bei der allgemeinen sonstigen Zerfahrenheit auf erkenntnisstheoretischem, psychologischem und metaphysischem Gebiete nur in der Ethik noch jenen einzigen festen Punkt zu finden hofft, auf den man als auf einen „ruhenden Pol inmitten der Erscheinungen Flucht" sich gefahrlos stellen und von dem aus man philosophische Systeme construiren und aufrichten könne. Ins eigene Innere flüchtet sich der gehetzte Menschengeist, um Sicherheit und Ruhe bei sich selbst zu finden. Ob's immer glücken mag? Nun, in dem Falle gewiss nicht, wo Wurzel und Fundament der Sittlichkeit und Religion anderswo als in einem unendlich heiligen und gerechten Gott, etwa nur im Menschenherzen selber gesucht werden. Jene von so manchen Gelehrten eifrig gesuchte Durchschnittsmoral, die für Theisten, Pantheisten und Atheisten gleichmässig passen soll, entbehrt doch zu sehr aller Motivationskraft sowie der inneren sittlichen Antriebe, als dass sie dem armen Arbeiter, der geplagten Familienmutter und dem im Strudel der Weltfreuden lebenden Jüngling einigen Trost, geschweige denn die Kraft des Heroismus zum unentwegten Rechtthun zu spenden vermöchte; eine solche Ethik ist eben wie sie im Buche steht: von blossem Papier. Aehnliches liesse sich über die religiösen Thatsachen und ihre Verwerthung in religionswissenschaftlicher Beziehung sagen.

Zur Kennzeichnung der Weltlitteratur des Vorjahres mögen noch zwei Bemerkungen von allgemeinerem Interesse gestattet sein, von denen die eine auf die quantitative, die andere auf die qualitative Seite derselben sich bezieht.

Es muss zuvörderst auffallen, dass die diesjährige Statistik nicht weniger als 708 Werke gegenüber 453 im verflossenen Jahre registrirt. Woher dieser Ueberschuss? Man darf freilich nicht übersehen, dass unsere vorigjährige Novitätenschau nicht im selben Maasse, wie die heurige, möglichste Vollständigkeit anstrebte und dass in der obigen grossen Ziffer nicht nur 26 Zeitschriften, sondern auch einige 26 Bücher des Jahres 1887 stecken, welche wir noch nachträglich aufführen zu sollen glaubten. Immerhin aber lässt sich der Ueberschuss von etwa 200 Werken nicht aus der bibliographischen Unvollständigkeit des 1887er Verzeichnisses allein erklären und so sehen wir uns zum freudigen Geständniss genöthigt, dass die philosophische Arbeit im Jahre 1888 eine besonders rege, ergiebige und gesegnete gewesen. — Die Schwierigkeiten einer genauen

und vollständigen Jahresbibliographie sind allerdings gross, grösser vielleicht, als der Leser sich denkt. Mit Bezug auf Deutschland (inclusive Oesterreich und Schweiz) dürfte mir kaum das eine oder andere Werk, wenigstens keines von hervorragender Bedeutung entgangen sein, da die mustergültigen bibliographischen Hülfsmittel von Hinrichs in Leipzig mich nur in den allerseltensten Fällen im Stiche liessen. Nicht so gut bestellt ist die Bibliographie des Auslandes; meistentheils musste ich mir aus den philosophischen Zeitschriften der verschiedenen Länder die Jahreslitteratur erst mühsam zusammensuchen. Am musterhaftesten steht vielleicht noch Nordamerika da, das auch in buchhändlerischer Beziehung seinen Weltruf schneller und gründlicher Bedienung des Publikums (The American bookseller: Literary News) bewährt hat. Belgien besitzt in seiner „Bibliographie de Belgique" für buchhändlerische Erzeugnisse einen guten Wegweiser, so gering freilich gerade der philosophische Ertrag auch ausfallen mag. Einen französischen und italienischen Hinrichs vermissen wir gar sehr, und dieser Mangel ist doppelt peinlich, wenn wir Italien und Frankreich neben Deutschland und England ganz entschieden als die fruchtbarsten Arbeitsfelder in philosophischer Hinsicht ansehen müssen. Am meisten Enttäuschung aber hat mir von allen Ländern das einst so ruhmbedeckte und speculativ veranlagte Spanien bereitet. Es erfüllt Einen wirklich mit Wehmuth, wenn man im „Boletin de la libreria" (publicación mensual) unter dem vielen litterarischen Quark kaum 13 philosophische Werke von einiger Bedeutung vertreten sieht. Der Genius der Suarez, Lugo, Balmes — wohin ist er entschwunden? Holland und die meisten slavischen Länder lieferten keine, Russland, Dänemark, Norwegen, Schweden sowie Ungarn und Portugal nur geringe Ausbeute. In allen diesen Ländern liegt die Philosophie, was mir aus einigen derselben auch noch ausdrücklich von Freunden bestätigt wurde, arg darnieder. Ueber Böhmen steht ein Specialbericht noch aus. Inwieweit der Vorwurf philosophischer Unfruchtbarkeit auch das ehemalige Königreich Polen trifft, konnte aus Unkenntniss der polnischen Sprache von mir nicht festgestellt werden; bedeutend wird die Betheiligung keinesfalls genannt werden können. An der Spitze der Philosophie treibenden Länder pro 1888 steht Deutschland (incl. Oesterreich und deutsche Schweiz) mit 322 Werken, dann folgt Italien mit 112, England und Nordamerika mit 105, Frankreich mit 104, Spanien mit 13, die nordischen Länder (Dänemark, Schweden und Norwegen) mit zusammen 7, Portugal mit 1 Werken. In lateinischer Sprache sind 39, in ungarischer 3, in russischer 2 Schriften erschienen. Vergleicht man diesen Procentsatz von Sprachen und Ländern mit dem vorigjährigen, so ergibt sich abermals der schon Eingangs aufgestellte Satz: Das Gesammtbild ist im Wesentlichen unverändert geblieben, nur die absoluten Massstäbe sind hie und da grösser geworden.

In qualitativer Beziehung gewährt die heurige Novitätenschau theils ein erfreuliches, theils ein betrübendes Bild. Vor Allem können wir das allmähliche, aber stetige Anwachsen der christlichen und speciell scholastischen Litteratur natürlich nur mit Freuden begrüssen; zu keiner früheren Zeit dürften innerhalb weniger Jahre so viele und so gediegene scholastische Lehr- und Handbücher erschienen sein, wie in den Jahren 1887 und 1888. Auch darin dürfen wir wohl ein günstiges Vorzeichen für die Zukunft erblicken, dass selbst in materialistischen und positivistischen Gelehrtenkreisen ein allmählicher Umschwung zu Gunsten der bisher als Aschenbrödel behandelten Metaphysik sich zu vollziehen beginnt. Die Einsicht bricht sich überall immer mehr Bahn: „Ohne Metaphysik ist keine Philosophie, auch keine empiristische, möglich". So lange man freilich nur auf halbem Wege stehen bleibt und die falschen Erkenntnisstheorien nicht verabschiedet, wird an ein Aufblühen der Metaphysik, deren Charakter und Farbe ganz von der eigenthümlichen Beschaffenheit der zu Grunde gelegten Erkenntnisstheorie abhängt, noch lange nicht zu denken sein. Immerhin ist die Erkenntniss der Krankheit schon der erste Schritt zur Besserung. — Weniger erfreulich ist demgegenüber die Wahrnehmung, dass im Jahre 1888 stärker, wie zuvor, der Darwinismus sich der ganzen zeitgenössischen Speculation in geradezu tyrannischem Uebermuth bemächtigt hat. Nicht nur die Naturphilosophie und Psychologie, auch die Ethik, Socialphilosophie und Religionswissenschaft steht gegenwärtig unter dem beherrschenden Einfluss des zur Epidemie gewordenen, grundsätzlich dem Atheismus huldigenden Darwinismus. Am verhängnissvollsten äussert sich dieser Einfluss in Italien und Frankreich, wo die moderne italienische Strafrechtsschule immer mehr Anhang gewinnt und ihre Umsturztheorien sogar praktisch in die Rechtspflege einzuführen bestrebt ist. Auch die merkwürdigen Thatsachen des Hypnotismus, dessen genaueres Studium im Vorjahr eine wahre Fluth von Litteratur entfesselt hat, werden bereits dazu missbraucht, um die Schranken des Natürlichen und Uebernatürlichen, des christlichen Wunderglaubens und des rationalistischen Unglaubens niederzureissen und für die Zwecke der „modernen Weltanschauung" zu verwerthen. — In Deutsshland gab der hundertjährige Geburtstag Schopenhauers, in Italien der Rosmini- und Giordano Bruno-Streit den Anstoss zu einer Unmasse einschlägiger Publicationen, Bücher und Flugschriften, die nicht alle im besten Geiste geschrieben sind. Wir haben es hier natürlich nur mit ephemeren Erscheinungen zu thun, welche den Fluss der Speculation wohl zu trüben, nicht aber in seinem ruhigen Laufe aufzuhalten im Stande sind.

Prof. Dr. Pohle.

Nekrologe.

Im vergangenen März verstarb eines plötzlichen Todes L. Carrau, Professor an der Faculté des Lettres zu Paris. Das Hauptfeld seiner litterarischen Thätigkeit war die Moralphilosophie sowohl in geschichtlicher wie in systematischer Beziehung. Sein Erstlingswerk war eine Studie über die „Lehre von den Leidenschaften in der Cartesianischen Schule" (Paris 1870). Darauf folgte seine „Morale utilitaire" (1875); ferner: „Etudes sur la théorie de l'évolution (1879), dann: „La conscience psychologique et morale" (1887), endlich: „La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke à nos jours" (1888). Carrau gehörte der gläubigen Richtung an und es wird ihm Lautseligkeit und Duldsamkeit gegen Andersdenkende nachgerühmt.

Am 8. Mai 1889 verstarb in Paris das hochgeachtete Mitglied der Akademie der moralischen Wissenschaften Emil Beaussire in einem Alter von 65 Jahren. In Luçon 1824 geboren, besuchte er 1844 die Normalschule und lehrte dann an mehreren Lyceen, zuletzt in Paris, Philosophie. Seine Freiheitsberaubung durch die Pariser Commune 1871 dauerte nur wenige Tage; später vertrat er als Abgeordneter im Parlament die Vendée, zog sich aber 1881 ganz ins Privatleben zurück. Als philosophischer Schriftsteller bearbeitete er vorzugsweise das grosse Gebiet der Rechtsphilosophie und Moral; er schrieb: „Les principes de la morale" (Paris, Alcan) und: „Les principes du droit" (Ebend. 1888). Als Kritiker wandte er besonders den einschlägigen Werken der Italiener seine Aufmerksamkeit zu. Er war gläubig gesinnt, ein edler Mensch und liebenswürdiger Charakter.

Die Anfangsentwicklung der geistigen Cultur des Menschen.

Von Dr. G. Grupp.

III. Die Religion.

(Fortsetzung u. Schluss.)

§ 2. Die psychologische (anthropologische) Theorie. Subjectives und Objectives in der Mythenreligion.

1. Auf die psychologische Theorie kommt zuletzt sowohl die animistische als mythologische Theorie hinaus. Die objectiven Thatsachen, auf welche sich die vorgenannten Theorien vorzüglich stützen, erhalten ihr eigentlich religiöses Gepräge durch die seelische Thätigkeit des Menschen. Sei es, dass der Mensch zuerst Steine und Bäume oder die Sonne und das Firmament verehrte, der eigentliche Grund der Verehrung ist immer ein psychologischer.

Es fragt sich nun hier zunächst, welches Seelenvermögen bei dem religiösen Process in Thätigkeit trat, war es das Erkenntniss- oder Willens- bezw. Gefühlsvermögen? Man bezweifelt mit Recht, dass den Menschen theoretische Bedürfnisse auf niederer Stufe zur Mythologie veranlassten. Es waren mehr noch praktische Bedürfnisse, die Erweiterung der eigenen Machtsphäre durch göttliche Hilfe, die Empfindung der Abhängigkeit von überlegenen Mächten, Furcht vor ihrer Feindschaft und die Hoffnung, ihre Hilfe zu gewinnen, was die religiösen Gedanken begründete. Aber auch diese Interessen erklären nicht die bunte Fülle dieser Gedanken und ihre naturalistische Eigenart. In den Göttergestalten mischen sich immer Momente äuserer Erscheinungen mit Wunschprädicaten und idealistischen Ausschmückungen der Menschen. Subjectives und Objectives verfliesst in ihnen und zwar ist die Phantasie das Medium, welches die subjectiven und objectiven Momente verschmilzt. In der Phantasie

vereint sich das Gefühl und Wollen mit der Anschauung. In ihr gewinnt das dunkle Streben Anschaulichkeit und umgekehrt idealisiren sich in ihr unsere Objecte zu wunschbefriedigenden Mächten. Es sei hier nur an die Phantasie Liebender erinnert und an das Phantastische primitiver Naturkenntnisse, die in den praktischen Bedürfnissen der Menschen, die Natur zu gebrauchen, ihren Grund haben.

a. Wir können dabei beobachten, dass den äussern Objecten innere menschliche seelische Zuständlichkeiten geliehen und mit Wunschvorstellungen übersponnen werden. Der Mensch ist ja überhaupt genöthigt, die Dinge nach Analogie der im eigenen Seelenleben erfahrenen Zuständlichkeiten vermittelst anthropologischer, im Menschenverkehr gebildeten Vorstellungen zu appercipiren. Wir müssen, wie die Scholastik sagt, die Seele zur Form der Dinge machen, in ihr das Wesen der Dinge ausprägen.

Man erinnert in dieser Hinsicht immer an das Kindesgemüth, mit dem man die Seele der ältesten Menschen, sei es mit Recht oder Unrecht, vergleicht. Die Phantasie des Kindes ist geneigt, Alles zu beleben und überträgt naiv eigenes Empfinden auf die nächstliegenden Gegenstände. Das Kind, das mit der Puppe spielt und spricht, den Stein und Stuhl schlägt, der es verwundet, hält Alles für gleichmässig belebt, wie sich selbst. Es überträgt ganz naiv sein Gefühl und Empfinden auf die Umgebung, ohne die Unterschiede zu erkennen, welche erst reiferer Reflexion sich erschliessen. Aehnlich soll nun auch die Menschheit im Kindesalter die Natur mit dem träumerischen, bald rascher bald ruhiger bewegten Leben erfüllt haben, das im eigenen Innern wogte. Die Belebung des Alls, die Erfüllung mit geistigem Dasein mag sich zunächst auf beschränkte Erscheinungsgruppen, besonders lichte und strahlende, oder furchtbare und erhabene Processe, vielleicht auch frühe auf bestimmte Dinge übertragen haben; aber nichts schliesst aus, dass dieses Gefühl den gesammten Complex der Erscheinungen umfasste und in dasselbe Gefühl untertauchte. Es müsste denn nur sein, dass des Menschen Auffassungsgabe, wie die des Thieres oder Kindes, zu beschränkt war, um die Gesammtheit der vom Horizont umschlossenen Erscheinungen zu umfassen und den Eindruck, den diese Fülle und Mannigfaltigkeit der Dinge auf ihn machte, zu einer psychischen Realität zu verdichten. Der Einheit des menschlichen Geisteslebens entspricht der Gedanke viel eher, dass Ein Leben Alles umfasst und durchdringt (Henotheismus).

b. Diese monistische Stimmung des Gemüths ist etwas ganz Natürliches und zu seiner Erklärung bedarf es weder der Anerkennung des Daseins noch irgend welcher Einwirkung höherer Kräfte. In ihrer Abstractheit konnte sich eine solche Anschauung eines unbestimmten Allwesens und Alllebens, halb Natur halb Geist, nicht halten, sie musste sich an bestimmte Erscheinungen halten und anlehnen. In bestimmten, intensiven Wirkungen offenbart sich nun der Naturgeist besonders herrlich; hier war es der Phantasie leichter als bei der Vorstellung eines Alles umfassenden Allwesens, menschliches Denken und Wollen unterzuschieben. Aus dem Zauberbanne anthropomorpher und anthropopathischer Vorstellungen vermag sich nun einmal der Mensch nicht loszumachen und es handelt sich nur darum, das passende Object und andererseits die angemessene Form zu finden, in welcher sich diese Vorstellungen entwickeln können. Diesem Gesetze des Vorstellens entsprach es denn auch, wenn der Mensch bald in allen Naturerscheinungen, welche ihn durch ihren Glanz und ihre Pracht, ihren Schrecken und ihre Gewalt, ihre Lieblichkeit und reizvolle Ruhe besonders ansprachen, menschliche Wesen mit menschlichem Fühlen erblickt und die Veränderung der Natur als ihre Thaten, die aus psychologischen Motiven entsprangen, zu deuten anfing (Polytheismus, Dämonismus). Wenn selbst Plato und Aristoteles die selbständige Bewegung der Gestirne nicht anders erklären können, als durch treibende Gestirngeister, wie hätte sich der Naturmensch das lebhafte Schimmern, den Sturm und die Allgewalt des Gewitters anders erklären können, als durch göttliche menschenähnliche Kräfte? Aristoteles bemerkte übrigens richtig, wie für den Menschen das Organ der Auffassung, das Apperceptionsmedium, der Mensch selbst ist und erklärte daraus die mythologische Gestaltung des religiösen Glaubens: *ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἴδη* (species) *ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν* (Polit. I, 2, 1252 b 26). Aristoteles fasst in diesem Satz zusammen, was Protagoras und Xenophanes vor ihm ausgesprochen hatten, ersterer in dem Grundsatz, dass der Mensch das Maass von Allem sei, dieser mit der Ansicht, dass die Menschen die Götter sich gleich darstellen. Wenn die Ochsen, meint dieser, und Pferde zeichnen könnten, würden sie ihre Götter als Ochsen und Pferde darstellen; die Aethiopier stellen sich ihre Götter schwarz und plattnasig, die Thracier blauäugig und rothhaarig vor.

2. Wenn sich nun aber die Sache so verhält, wenn der mythologische Glaube auf einer Objectivirung des einheitlichen Geistes- und Lebensgefühls und anthropomorpher Anschauung beruht, so trägt er vorwiegend illusorischen Charakter. Er ist eine grosse Täuschung, eine Täuschung, die ihn in die grössten Irrthümer, wenigstens in seiner äussern Form und Gestalt führte, selbst wenn ihm eine monotheistische oder monistische Welteinheit oder das Dasein unsichtbarer Geister zu Grunde läge. Dennoch steckt in dieser Religionsgestalt, auch abgesehen von den etwaigen objectiven Thatsachen, die in ihm zum Ausdruck und zur Anerkennung gelangen, eine nicht zu unterschätzende Realität[1]). Auch ohne die principielle Voraussetzung eines anfänglichen Monotheismus, dessen Abschwächung und Verunstaltung er wäre, ergibt eine unbefangene Betrachtung des Mythenglaubens, dass er wenigstens Hindeutungen auf ein höheres, sei es rein ideelles, psychisches, sei es auch ein reelles Seinsbereich enthält.

a. Wir wollen gar nicht davon reden, dass sich in den Göttergestalten wenigstens die idealen Bestrebungen des Menschen, sein höheres Bewusstsein in klaren und fasslichen Bildern aussprechen, dass sich in den Göttern die Ideen verkörpern, die in ihrer Abstractheit dem sinnlichen Menschen schwer ergreifbar sind, und dass er in jenen transscendenten Formen seine guten und bösen Eigenschaften niederlegt. Aber was noch wichtiger ist, die Götter sind nie blosse Menschen und der Götterhimmel ist nicht die Erde. Vielmehr schaute er in jenen ein unbegrenztes Wissen und eine unbegrenzte Macht an und sah in diesem ein ewiges, wonnevolles Dasein, in welchem Ruhe und Bewegung ihr Gleichgewicht gefunden. Gleich von Anfang an, da er die Natur belebt und beseelt zu denken liebte, sah er nicht etwa sich nur in seiner beschränkten Erscheinung hinter der Natur. Es war die tiefe Sehnsucht nach dem Unendlichen in Macht und Wissen, nach einem Zustand, der die Grenzen der Zeit und des Raumes überwindet, die Ahnung eines Alles umfassenden Wesens, das der Mensch hinter der Natur in objectiver Gestalt wirklich und wesenhaft suchte. Etwas Geheimnissvolles, Dunkles suchte er hinter der leuchtenden Oberfläche der Dinge. Das Unaussprechliche, was ihm die Ahnung vorhielt, das Ungesehene und Ungehörte, das Unsichtbare und die lautlose Stille des Geistes suchte er hinter dem

[1]) S. Gutberlet, Apologetik I S. 90 ff.

Horizonte, der ihn umschliesst, in der Weite, in der Tiefe und in der Höhe. Da wo sein Blick nicht hindringt, von wannen sein Ohr nichts vernimmt, da muss es, dachte er, unvergleichlich schöner sein. Wohlklang der Sphären und Glanz der Himmel muss es erfüllen. Es waren endlich hilfreiche, edle und erhabene Wesen, die über Gesetz und Recht walteten, Wesen mit heiligem Willen, die er in der Höhe suchte.

b. Mit diesen Betrachtungen bleiben wir immer noch innerhalb des subjectiven Bodens stehen, von dem wir ausgingen und so lange wir uns in diesem Kreise bewegen, wird sich, so Schönes über das Ideale der Religion sich sagen lässt, doch das Urtheil nicht abwehren lassen, dass Alles zuletzt eine schöne Illusion ist. Wir könnten uns nun hier leicht darauf berufen, dass nach dem Urtheil der Weisesten und Besten des Menschengeschlechts das Sehnen und Verlangen des Menschen nach dem Unendlichen, nach der ewigen Schönheit und Seligkeit nicht vergeblich ist, dass Hand und Arm des Menschen nicht dazu über die Grenzen seines Gesichts- und Wirkungskreises hinübergreift, um nur Schatten zu umfassen. Allein wir können uns auf diesen Glauben hier nicht berufen, da es sich darum handelt, den Polytheismus, der auch nach jenem Glauben in seiner nähern Form wenigstens ein Wahn ist, nach seiner Daseinsberechtigung zu prüfen und nach seinen subjectiven und objectiven Ursprungsmomenten zu verfolgen. Werden wir den Thatsachen der polytheistischen Religion gerecht, wenn wir ihre Vorstellungen als äussere Projectionen innerlicher Zustände fassen? Die heutigen Gelehrten, denen die objective Bedeutung der Religion ganz entschwunden ist, überreden sich leicht, auf psychologischem Wege Alles erklären zu können. Wer aber weiss, was Religion ist, wer namentlich beachtet, welch tiefgehende umfassende Macht auch die heidnischen Religionen auf Denken und Wollen ihrer Bekenner, welch selbstüberwindenden Einfluss sie ausüben, den können bloss subjective Momente nicht befriedigen und dies um so weniger, je willkürlicher die Form der Religion *war* und je mehr Anzeichen vorliegen, dass dem *Bewusstsein* der Bekenner diese Willkürlichkeit nicht ganz entging.

Willkürlich und phantastisch bis zum Unbegreiflichen freilich ist die nähere Form und Weise, in die sich die höhere Ahnung kleidete und doch glaubte der Polytheist daran mit der naiven Einfalt, mit der Kinder ihre Märchenwelt für eine reale halten.

Lag ein Schleier über dem Gesicht jener sonst so weisen Heiden? Schon frühe begegnet uns religiöser Zweifel, ohne doch in jenem Maasse wirksam zu sein, als wir Illusionen gegenüber erwarten Ja man entdeckte, dass die Mythen menschlichen Ursprung hätten und ein Werk der Erfindung seien. Es war gewiss eine allgemeinere Ueberzeugung, die Herodot ausspricht, dass Homer und Hesiod die Schöpfer des griechischen Götterglaubens seien. Von den Philosophen, die sich frühe vom Volksbewusstsein emancipirten und die Willkürlichkeit der Mythen fast ausnahmlos erkannten, wollen wir gar nicht reden, aber unter den Dichtern, welche doch innerhalb des Volksbewusstseins mehr als jene stehen blieben, ist es gerade derjenige, welcher am gläubigsten die alten Mythen reproducirt, nämlich Pindar, der auch vor dem Trug mancher Mythen warnt:

„Fesselnd mehr als der Wahrheit Wort täuscht der Sterblichen Seele die Dichtung mit vielfach verschlungenen bunten Sagen. Der Anmuth Zauber, der Alles dem Sterblichen süsser macht, verlockt zum Glauben oft an Unglaubliches."

Ja sogar schon in den Veden begegnet uns das Bewusstsein, dass die Dichter „durch ihr Wort" gewisse Götter „machten." (Rv. X, 114, 46).

Der Dichter forme die objective Wahrheit, welche die Erde gründete, wie das Beil das Holz zum Wagen behaut; sie haben deren Formen gestaltet, wie man das Erz bildet. Lobgesänge sind eine Nahrung der Götter und dehnen der Unsterblichen Herrschaft aus.

Wie können wir nun dieses Problem lösen? Die Heiden ahnen oder wissen selbst, wie willkürlich ihr Meinen sei — und dennoch wagen sie sich nicht davon loszumachen. Sie ergreifen nicht die Gelegenheit, die uns sonst so willkommen ist, uns von Irrthum und Trug frei zu machen. Die einzige Antwort auf diese Frage liegt darin, dass wir objective Mächte annehmen, die hier wirksam waren, wie denn auch unzählige und wohlbekannte Spuren vorliegen, dass die Heiden, trotzdem sie überzeugt waren, im Einzelnen unzutreffende irrige Vorstellung zu hegen, doch daran festhielten, dass es objective höhere Mächte gebe.

α) Es liegt nahe, mit den Kirchenvätern anzunehmen, dass böse Wesen diesen Glauben erzeugten, der ebensowenig bloss menschliches Product als voller Ausdruck der wahren Realität war. Gewiss waren im Heidenthum dämonische Einflüsse wirksam und nur aus dem Reiz des Bösen, der noch heute für die unwahre Welt manches Dichters gewinnt, lässt sich die Zähigkeit begreifen, mit welcher der Heide an der Götterwelt hing.

Dem steht nun aber gegenüber das mannichfach Gute und Edle, das uns namentlich bei manchem Vedadichter, bei Zoroaster, bei Homer („die Götter wissen ja Alles"), bei Pindar und Sophokles entgegentritt, der versittlichende Einfluss, die Ehrfurcht und heilige Scheu vor schweren Verletzungen des Götterwillens. Es scheint, dass im Glauben ganzer Nationen das Gute überwog; in Sitte und Gesetz, in Gebeten und Opfern erwies sich die Furcht vor den Göttern als heilsam. Oft bricht denn auch das Bewusstsein durch, dass man im Glauben trotz aller Verwirrung und Verkümmerung doch eine höhere Wahrheit besitze. Dass eine höhere Macht in der Religion wirksam sei, daran glaubte man allgemein. Schon in der Rigveda, aber auch anderwärts tritt die Ahnung auf, dass die Mythen nur unvollkommene Versuche darstellen, das Göttliche zu fassen. Die objectiven Thatsachen, auf welche sich der Götterglaube aufgebaut hatte, waren dem Gemüth stets gegenwärtig. Und diese objectiven Thatsachen bilden auch im wahren Gottesbewusstsein tragende und stützende Momente.

β) Der dem Menschen heilsame und feindliche, wohlthätige und schädliche Einfluss der Naturmächte nöthigte zur Annahme einer geheimnissvollen persönlichen Kraft, von deren Willen Wohl und Wehe, Segen und Fluch abhängt. Der Glanz und die Pracht, die Majestät und Erhabenheit, die wuchtige zerstörende und verheerende Macht vieler Erscheinungen fesselte Sinn und Herz und zwang es zur Anerkennung eines höheren oder höherer Wesen. Und zwar waren es nicht nur in erster Linie furchterregende, schreckliche Processe, welche dem Menschen religiöse Empfindungen vermittelten, sondern vor allem die lichteren, milderen und erfreulichen Eindrücke, die durch ihre Ordnung und ihren beruhigenden, bezaubernden Glanz wohlthuenden himmlischen Phänomene. Wenn man früher, und heute noch Hartmann, die Religion von der Furcht ableitete, so ist es eine glänzende Bestätigung unserer Ansicht, wenn nach der allerdings nicht apodiktisch sicheren wissenschaftlichen Forschung, wie sie z. B. von Hartmann ganz unbefangen angenommen wird, zuerst der Himmel und die Gestirne, vorzüglich Sonne und Mond und erst später das Gewitter, Sturm und Blitz göttlich verehrt wird.

Eine derartige Verehrung von Naturerscheinungen beruht nun aber nicht bloss auf der allgemeinen teleologischen Erwägung, dass sie zu der Menschen Wohl (oder Wehe) bestimmt sind, sondern auf dem sehr praktischen Grund, den Segen derselben sich zu erwerben

und ihren Schaden abzuwenden. Da indessen die Erfahrung diesem Plane und Gedanken oft widersprach, da über Fromme und Unfromme die gleiche Sonne schien und dasselbe Gewitter tobte, so müssten wir annehmen, dass sich der Glaube selbst zerstört hätte, wenn demselben nicht eine tiefere Realität zu Grund lag. Die höhere auf Gott angelegte Natur des Menschen liess sich aber nicht beirren. Das unzerstörbare Gottesbewusstsein, das sich im Gewissen ankündigte, fand in dem verwickelten Zusammenhang zwischen dem sittlichen Zustand des Menschen und der Vergeltung leicht doch einen Faden, der ihm genügte.

Der Gefahr einer dialektischen Zersetzung des Götterglaubens war zwar schon durch die Dialektik des Glaubens selbst vorgebeugt, als man die Hilfe, welche man von einem Gott erwartete, durch die Vernachlässigung eines andern vereitelt dachte. Indessen musste ein solcher Ausweg doch zuletzt darauf zurückkommen, dass der Mensch den Göttern nicht gegenüberstand, wie er es sollte, dass ihn mannigfache Schuld bedrücke und dass nicht die gesammte Gottheit in allen ihren Erscheinungen seinen Dienst geniesse.

Wenn der Polytheist dann wohl auch öfters an der willkürlichen Form seines Gottesglaubens stutzig wurde, so verstummte diese Verwunderung vor dem Gedanken, dass es ihm selbst unmöglich sei, dem Eindruck, den das Weltall, seine Ordnung und Schönheit auf den Menschen macht, einen gelungenern treffenderen Ausdruck zu geben. Die Phantasie, das Dichten und Denken der Menschenseele war nun einmal an die überlieferten Formen von Kindheit an gebunden und bewegte sich in den gewohnten Gängen so regelrecht, dass nicht leicht eine individuelle Abweichung eintrat. Eine freiere Stellung zur Ueberlieferung wird erst ermöglicht, wenn sich wie in Griechenland verschiedene religiöse und politische Meinungen kreuzten. Solange aber dieser Zeitraum nicht eintrat, sah der Einzelne in den überlieferten Formen religiöser Erwägungen und Erzählungen das Räthsel des eigenen Herzens gelöst.

Dazu kam der Vorzug des polytheistischen Glaubens, dass man sich in ihm mit objectiven Thatsachen und subjectiven Bedürfnissen abfand, ohne doch dem Herzen einen gar zu harten Zwang aufzulegen. Wenn es sich in der Religion überhaupt darum handelt, die subjectiven Bedürfnisse mit objectiven Thatsachen auszugleichen, die Wirklichkeit im Sinne des Wunsches und Begehrens zu ergänzen oder schon vorausgesetzte göttliche Mächte in Beziehung zu dem Herzen zu bringen, so lag in der Vielheit der Götter, die wenigstens in der Mehrzahl dem eigenen Herzen gemäss gestaltet waren, ein solcher Compromiss, dass sich die Leidenschaften und Gelüste nicht zu schwer bedrückt fühlten.

Eine wahrhaftige Ergänzung der Wirklichkeit und eine feste und sichere Beziehung des geglaubten göttlichen Ur- und Lebensgrundes zum Menschen liegt allein im Monotheismus vor. Wenn ein subjectives und objectives Moment der Realität den henotheistischen und polytheistischen Glauben stützt, so gelangen diese Momente zu

ihrem vollen Rechte erst im Monotheismus. In ihm gelangt die helltönende Stimme der Natur und des Geistes, die sich gegenseitig zu einem Laute ergänzen, zum vollen Verständniss und es geht dem Menschen das Licht auf über seine Stellung in der Welt. Die Natur und der Geist erwiedern gegenseitig ihren Ausdruck und ihr Echo verschmilzt sich zu einem Worte, dem Ausdruck des Ewigen, Allmächtigen und Allwissenden. Keine Vielheit stellt mehr die Einheit des Lebens in Frage.

§ 3. Der wirkliche Verlauf der Entwicklung.

1. Der anfängliche Monotheismus.

Die objectiven Thatsachen, welche im Mythenglauben nur verzerrt, unvollständig und einseitig zum Ausdruck gelangen, erscheinen erst im Monotheismus in ihrer vollen Würdigung. Wir brauchen diese Wahrheit nicht ausführlich zu begründen. Es ist Sache der natürlichen Theologie, ihnen gerecht zu werden. Da der Mensch schon an und für sich Alles auf sich zu beziehen pflegt und die Religion eine eminent praktische Bedeutung hat, so ist es besonders das teleologische Moment der Weltbetrachtung in seiner utilitaristischen Wendung, welches im Mythen- wie im reinen Gottesglauben wirksam ist.

1. Wichtiger als diese ontologische ist die historische Frage, ob sich aus der Gestalt des Mythenglaubens direct durch Rückschlüsse das Vorhandensein eines primitiven Monotheismus erreichen lasse, wie ihn uns die hl. Schrift darstellt. Zwar scheint der Nachweis schon für sich zu genügen, dass er der Wahrheit und dem richtigen Denken entspricht, allein bei dem heutigen Stand der Frage wäre ein solcher Rückschluss sehr werthvoll. Er liesse sich auch in der That namentlich auf Grund der vielen monotheistischen Spuren in historischer Zeit vollziehen, wenn der Traditionalismus Recht hätte, wenn es sich philosophisch nachweisen liesse, dass der Mensch den Gottesglauben aus sich nicht finden kann, und wenn es sich historisch nachweissen liesse, dass, wo monotheistischer Glaube auftritt, dieser auf Ueberlieferung beruht. Der Beweis kann in der That versucht werden und ist auch schon versucht worden. Der Mensch ist so sehr ins Irdische und Sinnliche verstrickt, er erhebt sich so schwer zur Idee eines freien persönlichen über die Natur erhabenen Wesens, eines reinen Geistes, der aus nichts Alles

schuf, eines heiligen Willens, der alles Unheilige und Beschränkte ausschliesst, dass man wohl bezweifeln konnte, ob je einmal aus der polytheistischen Verirrung sich ein Geist zu einem reinen Gottesbegriff erheben konnte. Es scheint z. B. eine ganz ausserordentliche Erhebung der Gemüths- und Geisteskräfte bedurft zu haben, dass Sokrates auf reinere Vorstellungen über das Göttliche gerieth, dessen Stimme er in seinem Innern zu vernehmen glaubte (δαιμόνιον). Und dennoch schöpfte auch er, wie Plato und Aristoteles nach ihm, aus der Ueberlieferung und doch war weder hier noch dort der Gottesbegriff völlig rein und vollendet. Vollendet wurde nun aber allerdings der Gottesbegriff auch innerhalb der Offenbarungsreligion erst durch das Christenthum, indem es in das Wesen Gottes viel tiefer einführte und die göttliche Gerechtigkeit im Lichte der Liebe offenbarte. Die Unvollkommenheit der theistischen Gedanken in heidnischen Kreisen beweist nicht die Unmöglichkeit, auf den Gottesgedanken überhaupt zu gerathen und berechtigt uns nicht, sie als unwahr gering zu schätzen. Auch ist das, was die Ueberlieferung bot, nicht wie ein todtes Kapital zu betrachten, das sich von Hand zu Hand mühelos forterbt. Der Gottesgedanke konnte sich nur forterhalten, wenn er sich jedesmal neu erzeugte und in der inneren und äusseren Erfahrung bestätigte. Der Satz, der sich auf Röm. 1, 19 f. stützt, dass Gott sicher aus der geschaffenen Welt erkannt werden könne und dass Jeder zu Gott gelangen könne, wird daher durch die Thatsache nicht umgestossen, dass es dem Menschen selbst unter der Voraussetzung der Ueberlieferung schwer wird, jene reine Gesinnung in sich herzustellen, in welcher das Gottesbewusstsein allein gedeihen kann.

2. Es wäre indessen immerhin möglich, dass der Geist des Menschen sich erst dazu fortgebildet hätte; er könnte diese Stufe erst erstiegen haben, da der Mensch aus sich durch eigenes Nachdenken zur Gottesvorstellung gelangen kann und die Möglichkeit einer fortschreitenden Entwicklung nicht ausgeschlossen ist. Wenigstens begegnet uns in späterer Zeit ein relativer Fortschritt der religiösen Entwicklung in der Hinsicht, dass die frühern naturalistischen Gottheiten (Kronos, Titanen, Giganten etc.) humanern Gottheiten Platz machen, deren Verein und Ordnung ein ideales Abbild der fortgebildeten Organisation der Stadtgemeinden bietet. Erscheint indessen diese Umbildung der Gottheiten nach einer Seite hin als unzweifelhafter Fortschritt, so ist doch auch wieder nicht ausser

Acht zu lassen, dass mit ihr die früheren unbegrenzten Naturgewalten beschränkt und in menschliches Maass eingeengt werden. Von diesem Gesichtspunkt aus liegt es nahe, den Verengungsprocess zurück zu verfolgen, da er nicht auf einmal begonnen haben konnte. Die Naturgewalten erscheinen so selbst wieder als Differenzirungen einer einzigen Naturmacht; wir gelangen auf diesem Wege zu der henotheistischen Religionsform, welche noch anderweitig, nämlich durch die Veden, festgestellt ist. Die vedische Gestalt der Religion aber ist, wenn nicht Alles trügt, annähernd diejenige der indogermanischen Stämme vor ihrer Trennung. Da also der Henotheismus den Polytheismus, d. h. eine der Wahrheit nahe stehende Form des religiösen Glaubens seiner fast unsinnigen Verirrung vorausgeht, da ferner in der traditionalistischen Bezweiflung der Möglichkeit eines spontan und unvermittelt auftretenden Gottesglaubens immerhin ein Korn von Wahrheit steckt, so liegt die Wahrscheinlichkeit nahe, dass der Mensch in religiöser Hinsicht zurückschritt, dass die Spuren monotheistischen Glaubens in späterer Zeit Reste und Erinnerungen früherer Zeiten sind und dass auf Grund der Tradition sich die alten Weisen wieder zu monotheistischen Ahnungen erhoben. Allen Anzeichen nach war das vorhistorische religiöse Bewusstsein in einer bestimmten Periode höher, reiner und idealer, als in späteren Perioden. Ausser den vedischen Gestalten der Religion begegneten uns auch sonst Erinnerungen an eine bildlose geistigere, universalistischere Religion, an Zeiten unblutiger Opfer u. s. w.,[1]) welche eine Bestätigung für die Vermuthung zu sein scheinen, dass die Urform der Religion eine höhere war.

3. Zur Gewissheit aber wird die Wahrscheinlichkeit, dass im Anfang Monotheismus herrschte, nur durch die Offenbarung erhoben, die uns belehrt, dass der Mensch gut und gerecht aus Gottes Hand hervorging und dass er einen dem entsprechenden Ideenkreis besass. Er versank freilich bald in Sünde und Irrthum, in geistige und sittliche Finsterniss, nur im Stamme der Auserwählung bewährte sich die alte Wahrheit. Ja selbst hier treffen wir auf polytheistische Tendenzen. Der Glaube an Gott hatte vorzüglich die Naturoffenbarung zur Unterlage, man pries Gott in mächtigen Naturerscheinungen und es wird uns aus der Art und Weise, wie dies geschieht, oft verständlich, wie leicht eine Abirrung zum poly-

[1]) S. Creuzer, Symbolik 2. Ausg. 1819 S. 150 ff. (Fünftes Capitel).

theistischen Naturcultus stattfinden konnte. Den steten erhebenden Einfluss des seinem Volke nahen Gottes weggedacht und es erscheint ganz unvermeidlich, dass eine naturalistische Vielgötterei einreissen muss.

2. Die Entstehung des Polytheismus.

Wenn Monotheismus den Anfang des religiösen Bewusstseins bezeichnet, so entsteht das schwierige Problem, den allmäligen Uebergang zum Polytheismus zu verfolgen. Wir können uns nun nicht überzeugen, dass in diesem Uebergang reine Willkür herrsche, vielmehr muss eine gewisse Gesetzmässigkeit gewaltet haben, eine Gesetzmässigkeit, die wir aber nur sehr schwer aus dem uns historisch gegebenen Zustand des religiösen Meinens gewinnen können. Es handelt sich vor allem ein Bindeglied zwischen der Einheit und Vielheit der Götter aufzufinden. Hier bietet sich zunächst der schon früher besprochene Henotheismus. Allein auch dieser steht der polytheistischen Zersetzung des Gottesbegriffes schon zu nahe. Gelingt es nicht vielleicht im Monotheismus selbst Momente aufzufinden, welche zum Henotheismus hinüberführen?

Es ist klar, dass der Monotheismus im Anfang nicht als abstracter Begriff die Gemüther erfüllte. Es war lebendige Anschauung, concrete Vorstellung und Empfindung. Ohne dem Offenbarungscharakter des alten Testaments zu nahe zu treten, können wir die Gottesvorstellung, wie sie dort anschliessend an das natürliche Bewusstsein der Israeliten sich ausspricht, dazu verwerthen, die Urgestalt des monotheistischen Glaubens überhaupt uns zu vergegenwärtigen und vorstellig zu machen. Man hat mit Unrecht im israelitischen Gotte Spuren eines ehemaligen Sonnen- und Gewittergottes erblicken wollen, indem man daran erinnerte, dass er mit den Fittichen des Windes auf Wolken wie auf einem Wagen am Himmel einherfahre, dass Licht von ihm ausgehe, dass er Rauch und Feuer schnaube und den Blitz als sein Schwert führe. Indessen haben diese naturalistischen Elemente im Gottesbegriff immer nur symbolische, besser gesagt allegorische Bedeutung und sollen nur dazu dienen, Gottes Wesen und Wirken anschaulicher zu machen. Die Begriffe der Geistigkeit und Persönlichkeit, des reinen Denkens, Wollens und Fürsichseins sind in ihrer philosophischen Schärfe noch nicht ausgebildet. Um so höher aber steht die klare Anschauung und lebendige Empfindung der Einzigartigkeit, der Erhabenheit,

Reinheit und Heiligkeit des göttlichen Wesens. Von ihm ist Alles abhängig, weil auch erschaffen; er ist ein reines lauteres Sein (Jahve) rein und heilig und duldet daher nichts Unreines, ein bildloser unschaubarer geheimnissvoller Gott, von dessen Kleid nur der Saum das Auge Mosis trifft. Kein Bild und kein Symbol vermag sein Wesen erschöpfend darzustellen. Daher heisst es: „Wem wollet ihr mich vergleichen, dem ich ähnlich wäre, spricht der Heilige“ (Jes. 40, 25). Sonne und Mond treten in ihre Wohnungen (Hab. 3, 11), erbeben, erröthen und erblassen vor ihm (Joel 2, 10) und die Erde zerfliesst vor seinem Glanze. Die Völker sind vor ihm wie ein Tropfen am Eimer und Israel trug er wie ein Adler seine Jungen. Er lenkt die Geschicke der Völker gerecht und doch voll Erbarmung und Liebe.

Dennoch ist anzuerkennen, dass das Sinnliche und Natürliche als Sinnbild und Wohnsitz Gottes galt. Eine Verschmelzung der natürlichen Erscheinung und der Gottesvorstellung, welcher im gottentfremdeten Gemüthe nichts im Wege stand, war dadurch verhindert, dass die Sinnbilder, in welchen sich Gott dem Volke (Rauchsäule, Donner und Blitz) und dem prophetischen Geiste darstellte, wechselnd waren, vor allem aber dadurch, dass er mit seinen übernatürlichen Wirkungen stets nahe blieb. In einem verwilderten Herzen dagegen, in einer Seele, welche die rohe Natur ganz gefangen nahm, brach die Vorstellung des Geistigen und Uebersinnlichen gar leicht zusammen und vermischte sich mit dem Natürlichen. Verfolgen wir die einzelnen Momente, welche den monotheistischen Glauben in seiner näheren Form unter jener Voraussetzung zur Zersetzung disponirten, genauer:

a) Bevor Gott einging in das geschichtliche Leben der Menschen, dem menschlichen Leben gleichsam innewohnte und in besonders begnadeten Personen eine Stätte sich bereitete, bevor er selbst als Mensch erschien und sich menschlich dem Menschen darbot, musste man, wie gesagt, Gottes Wesen und Macht vorzüglich in glänzenden Naturerscheinungen anschauen. Der Unterschied zwischen der wahren und bereits dem Verfall sich zuneigenden Gottesvorstellung bestand nach Creuzer's Terminologie darin, dass dort die Naturerscheinungen allegorische, hier aber symbolische Bedeutung hatten, d. h. dort war man sich bewusst, dass das Sinnliche und Phänomenale nur ein Gleichniss, ein Sinnbild, eine Parabel des Göttlichen, Unendlichen und Uebersinnlichen war, während hier das Un-

endliche zum Inhalt und Geist der Erscheinung wurde. Anstatt der Parabel entstand hier der Mythus, als man den Wechsel der Erscheinung zum Ausdruck bringen wollte. Die Symbole gewannen selbständige Bedeutung, traten in gegenseitige Beziehungen und die Folge war, dass die Phantasie das Verhältniss der anfänglich symbolischen Gestalten immer weiter ausspann und vervollständigte. Wenn der Monotheismus in dem lieblichen Glanze, der befruchtenden Kraft, der wohlthuenden Wärme der Lichterscheinungen Gottes lichtes, mildes und gnadenvolles Wesen, oder im Gewitter und Sturme seinen gerechten Unwillen oder seine machtvolle furchtbare Grösse versinnbildet erblickte, so sah die mythische Phantasie in diesen Erscheinungen das Lieben und Hassen der Elemente.

b. Noch ein anderes Moment in der Anschauungsform des monotheistischen Gottes ist für die Entstehung des Polytheismus wichtig. Wollte man sich Gott klar und anschaulich vergegenwärtigen, dann dachte man ihn als Menschen, als Mann mit Aug und Ohr, Nase und Mund, mit Armen und Füssen. Diese anthropomorphe Beschränkung des höchsten Wesens bildet einen gewissen Gegensatz zu dessen Unendlichkeit, seiner raumlosen Grösse und Fülle. Je plastischer und deutlicher die Vorstellung sich ausmalte, desto mehr musste der Widerspruch zur Empfindung kommen und nur wenn die sinnlichen Formen, in welche man Gottes Wesen hüllte, eine gewisse fliessende Unbestimmtheit behielten, lag die Gefahr eines Zwiespaltes ferner. Wo sich dieser Gegensatz aber fühlbar machte, da entstand naturgemäss das Bedürfniss, die Kluft auszufüllen und man fühlte sich angetrieben, das Unendliche des göttlichen Wesens durch eine Fülle von Gestalten zu erschöpfen, von denen eine jede nur eine besondere Seite des Absoluten darstellte. So suchte man einen Ausgleich, ein Gleichgewicht herzustellen zwischen dem Unendlichen und der endlichen Erscheinung, da letztere ein vollgiltiger Ausdruck des Unendlichen oder ein dasselbe vollkommen aufwiegendes Symbol sein sollte.

c. Endlich mag noch daran erinnert werden, dass auf dem Gebiete der alttestamentlichen Offenbarung vielfach die Macht- und Lebensäusserungen Gottes hypostasirt werden: Das Angesicht (2. Mos. 33, 14), das Wort (Jes. 55, 10), die Stimme Gottes (5. Mos. 4. 12 cf. bath kol), ferner die Kraft, die Weisheit (Jer. 10, 12), der Geist Gottes (1. Mos. 1, 2. Ps. 103, 29). Dazu kommt die Schechina, der Kabod, der Name und die Engel Gottes. Ohne Zweifel entsprach diesen

Hypostasirungen, zumal den hervorragendsten, dem Worte, der Weisheit und dem Geist die volle Wirklichkeit, wie sie das neue Testament auch enthüllte. Indessen lag ihm doch auch ein subjectives Bedürfniss zu Grunde, welches sich mit einer abstracten Vorstellung nicht befriedigen konnte. Dieses Bedürfniss war ja nicht illusorisch; es entsprach nur dem wirklichen Sachverhalt und war der Ausdruck eines wahren Verhältnisses. Gott ist das Leben, ein volles, reiches, unerschöpftes Leben, die Fülle des Seins. Jede Thätigkeit und Wirkung — das lag dem Denken nahe — musste viel realeren Potenzen entspringen als beim Menschen und selbständige Kräfte voraussetzen. Wie sich diese Urgründe der Wirksamkeit, diese Hypostasen besonderer Lebensäusserungen zu einander verhielten, darüber enthielt das alte Testament wohl manche dunkle Andeutung, aber erst das neue brachte die volle Aufklärung. Was uns hier zunächst wichtig ist, das ist die Thatsache des Bedürfnisses nach concreter Anschauung und Darstellung vornehmlich der Weisheit, der Macht und des Geistes Gottes. Man hat nun nicht mit Unrecht mit der christlichen Dreifaltigkeit jene griechische Trias, Zeus, Pallas und Apollo verglichen, in welcher die Macht, Weisheit und Begeisterung treffende Personificationen erhielten. Freilich bildeten sich die genannten Götter mit hervorstechenden ethischen Zügen aus ursprünglichen Naturgottheiten heraus. Neben ihnen stehen noch andere Gottheiten, ebenfalls ursprüngliche Naturmächte. Auch diese stellten eine Seite an der Gottheit dar, der man unbedingt manche Lebensäusserungen zuschrieb, welche dem Begriffe des heiligen Gottes widersprechen.

Die beiden zuletzt ausgeführten Motive waren zunächst für den mythogenetischen Process nicht in erster Linie anstossgebend und entscheidend, sie begleiteten gleichsam nur stillschweigend den Process, der allem nach an die umfassende Gottesvorstellung, an die allgemeine Idee eines die Welt umfassenden und durchdringenden Wesens sich anknüpfte. Diese abgezogene Vorstellung verlor sich, wie schon oben ausgeführt wurde, im sinnlichen Denken. Sie concrescirte mit dem Weltsein. In diesem unbestimmten abstracten Sein, in welchem die Unterschiede des elementaren, vor allem des terrestrischen, meteorischen und siderischen Seins verschwammen, kommen diese Unterschiede zum Vorschein, sobald es sich darum handelte, das göttliche Sein in einem abgegrenzten Complex von Erscheinungen und Wirkungen zu fassen und anzuschauen.

A. Die Verehrung des Himmels (der Erde und Unterwelt).

Es ist nach einer verbreiteten Anschauung der erste Schritt auf der mythologischen Bahn, im Himmel, im Himmelsgewölbe mit allen meteorischen und siderischen Erscheinungen einerseits und in der Erde mit Allem, was sie trägt und beherbergt, andererseits je eine eigenartige göttliche Macht zu verehren. Beide Erscheinungscomplexe sind unvergleichbar und liessen sich nicht auf einander zurückführen. Am Himmel ist Alles licht und hell, hier Alles dunkel. Von dorther wird die Erde befruchtet, sie ist der Mutterschooss, der alle Wesen erzeugt. In der hl. Schrift werden Himmel und Erde öfters personificirt. Sie werden angeredet: „Höret es Himmel und Erde.“ Himmel und Erde gibt Antwort dem Gottsuchenden. Wie leicht ist beides hypostasirt und jener semitische Dualismus: Baal („Herr“ des Himmels) und Baaltis oder Mylitta, Aschera, Astarte eingeführt, aus dessen fruchtbarem Schoosse eine ganze Göttergenealogie entspringt? Bei den Phöniziern sind die einzelnen Manifestationen Baals in der Welt die Baalim. Ihm gegenüber steht Astarte, welche allmählich im Mond, der zur Erde in nahe Beziehung gebracht wurde, wie Baal in der Sonne localisirt wurde. Auf der Erde ist es besonders das Meer und Gewässer, welches den Eindruck einer göttlichen Macht erzeugt und so erscheint denn auch in der ägyptischen Neith, über welche der Weltgeist Kneph schwebt, eine Gottheit, die halb Erd- halb Meergöttin ist. Besonders wichtig ist die für die indogermanischen Religionen constatirte Thatsache, dass der Gott, der wenigstens in bestimmten Perioden der Religionsgeschichte als höchster verehrt wird, Dyauspitar, Ζεὺς πατήρ. Jupiter, Tyr (Zio) = der Himmelsgott als gemeinschaftlich der älteste Gott ist. Ihm zur Seite steht die Erdgöttin Prithivi, Diana (weibliche Form von Zeus, Dis), Juno, Freya. Himmel und Erde erscheint in dem Worte Dyavaprithivi als ein Ganzes, als der einheitliche Weltgeist, der sich in zwei Attributen, Theilen oder Personen darstellt. In Varuna und Uranus, dem Gäa zur Seite steht, wurde die Gottheit des gesammten sichtbaren Himmels noch besonders verehrt, aber später gegenüber dem Sonnen- bezw. Gewittergott vernachlässigt.

Es ist allerdings ein ganz gesichertes Ergebniss der Mythenforschung, dass zuerst der Himmel verehrt wurde. In Aegypten und namentlich in China, wo die ältesten Zustände der Cultur —

wir erinnern nur an die Sprache — bewahrt sind, gelten als die frühesten Gottheiten: Amun (der Verborgene) und Tien, Gottheiten, welche wie Varuna alle himmlischen Erscheinungen umfassen. Tien oder Thian wird auch Schangti (oberer Kaiser) genannt. Neben ihm steht Tii oder Tu, die Erde. In Akkad erscheint dieser höchste Gott als Ana, in Babylon als El, Ilu (elohim) und in Iran als Ahura-Mazda. Dagegen ist es zweifelhaft, ob mit dem Himmelsgott immer eine weibliche Gottheit verbunden war. Neben Amun steht keine weibliche Gottheit und die chinesische Erdgöttin tritt gegen Tien zurück. Baaltis-Astarte war vielleicht früher Mond-, als Erdgöttin. Neben Dyaus steht Prithivi selten ausschliesslich, es werden noch Agni und Soma verbunden. Varuna hat keine Genossin und das Verhältniss von Kneph und Neith, Uranus und Gäa, wie es Hesiod darstellt, trägt zu sehr die Spuren der Reflexion an sich, um als unmittelbares Erzeugniss der mythischen Volksphantasie gelten zu können.

Von unserm Standpunkt aus, der in der Thatsache eines primitiven Monotheismus wurzelt, könnte es allerdings scheinen, als ob die erste Ansicht, die wir mittheilten, begreiflicher wäre. Sobald einmal die sinnliche Seele Gott in die Natur hineinschaute, mochte ihr nur Himmel und Erde als Ganzes genügen, um das göttliche Wesen zu erschöpfen. Dagegen spricht nun aber einmal der Umstand, dass es dem Menschen von je viel näher liegt, sich in himmlisch lichten und gewaltigen Erscheinungen Gottes Wesen anschaulich zu machen und das Unnahbare und Hohe zu vergöttlichen, als das Greifbare und Naheliegende. Sodann scheint dem naturalisirten Monotheismus oder Henotheismus doch die Einheit des vergöttlichten Naturobjects näher zu liegen, als ein Dualismus, welcher zwar zu einer Einheit sich ergänzte, aber doch zu einer gegensätzlichen Entwicklung Anlass gab. Dass sich freilich eine dualistische Anschauung leichter als etwa eine trinitarische und zwar sehr frühe in den Götterglauben einschlich, ist uns bei der naturalistischen Gesinnung der Menschen begreiflich, welche ihre Leidenschaften und Verhältnisse auf die Naturerscheinungen zu übertragen gewohnt waren.

Wir stossen daher auch auf vielfachen Dualismus, feindlichen, freundlichen und geschlechtlichen Gegensatz.

a. Der Gegensatz zwischen Tag und Nacht, Sonne und Finsterniss, Ober- und Unterwelt (Scheol, Tartarus), oberer und unterer Himmelskugel bildet sich begreiflich leicht zu einem feindlichen aus, vielleicht im An-

schluss an die Erinnerung der Urzeit, welcher das Dasein eines bösen vom guten Gotte abgefallenen Wesens so verhängnissvoll wurde. Dennoch erscheint es zweifelhaft, ja unwahrscheinlich, dass jenes Gegensatzverhältniss zwischen Tag- und Nachthimmel, zwischen der oberen und unteren Himmelshälfte sogleich im feindlichen Sinne gedacht wurde. In Aegypten ist Osiris, der Sonnengott, zugleich Unterweltsgott, die Sonne ging ja jede Nacht in jene Räume hinab. Zeus ist zugleich Ζεὺς καταχθόνιος, Hades (der Unsichtbare) oder Pluton (der Reiche) sein Bruder. Anders ist dies in Iran. Die Parsen brachten den Ober- und Unterweltsgott, Ahuramazda (Ormuzd) und Angromainyus (Ahriman), welch letzteren die Griechen mit ihrem Hades gleichstellten, in einen feindlichen Gegensatz. Wenn die Griechen die Nacht mit der Unterwelt in Beziehung stellten (Nyx, Erebos und Tartarus), so geschah das auch in Iran. Die Nacht ist dort das Gewand des Ahriman wie das Licht die Hülle Ormuzds. Anders ist dies in Indien, wo Varuna, der als Gott des Nachthimmels neben Mitra dem Tagesgotte erscheint, keine Beziehung zur Unterwelt hat. Können wir vielleicht daraus schliessen, dass man vorher je für Nacht und Tag und erst dann für Ober- und Unterwelt eine besondere göttliche Macht als tragendes Princip annahm? Die Bejahung dieser Frage würde als Consequenz verlangen, dass man die Verehrung des Mondes derjenigen der Erde vorausgehen liesse. Für diese Annahme würde auch die semitische Auffassung des Baal als Himmelskönig und der Baaltis als Himmelskönigin sprechen, die von vielen Israeliten (Amos 5, 6. und Jer. 7, 8) verehrt wurden, allein nur dann, wenn es feststeht, dass die Himmelskönigin im Monde ihr natürliches Substrat hat. Dies ist aber doch nicht ganz sicher, sowenig als dass Baal von Anfang an Sonnengott war. Vielmehr müssen wir auch hier einen Uebergang in diese Bedeutung annehmen.

b. Wir können diesen Uebergang besonders in Aegypten im Verhältniss des Amun zu Ra beobachten. Amun hat sich in Ra und Osiris, dem Sonnengott zu einer intensiven Lichterscheinung concentrirt. Er offenbart sich hier in einer abgeschlossenen Persönlichkeit. Das Verhältniss Varunas, welcher dem Amun dem Verborgenen im Namen gleicht, zu Mitra steht in der Mitte zwischen dem ägyptischen und dem persischen Verhältniss, zwischen Mitra und Ahura-Mazda. Hier erscheint der Sonnengott als Diener, dort als Personification und in Indien als geringerer Genosse des Himmelsgottes. Anderwärts wie in Griechenland wurde der Himmelsgott (Uranus) vom Sonnengott (Kronos) verdrängt. Es gab also eine Zeit, wo der alte Himmelsgott vorzugsweise in der Sonne lokalisirt und verkörpert gedacht und verehrt wurde (Amun, Dyaus) oder wo er in den Sonnengott überging (Baal) oder von ihm verdrängt wurde (Kronos). Damit vollzog sich im religiösen Bewusstsein eine Veränderung, die wir unten noch verfolgen werden. Zunächst interessirt uns hier nur der Umstand, dass sich für die Sonne in der Begleiterscheinung des Mondes eigentlich von selbst eine Genossin aufdrängte.

c. So erscheint denn auch der Mond bald als Schwester (Artemis), bald als Geliebte (Semele, Astarte, Isis) des Sonnengottes. Vom Monde ist manche Erderscheinung (Gewässer) abhängig. Zunächst sollte man nun denken, diese Abhängigkeit der Erde vom Monde sollte sich in einem Verwandtschafts- oder Liebesverhältniss aussprechen. Allein davon finden wir keine Spur. Vielmehr trägt eine und dieselbe Göttin (Astarte, Anaitis, Isis, Here, Semele) zugleich Attribute

einer Erd- und Mondgöttin. Dass sich diese Vorstellungen verschmolzen, begreifen wir daraus, dass auch der Himmels- und Sonnengott, dem jene Göttinnen zur Seite stehen, in einander überging. Dazu kommt, dass auch die Göttergestalten eines andern Götterkreises sowohl die activen als passiven Mächte des Gewitters, Agni, Soma, Indra, der Blitz, der Gewitterregen und der Gewittergott selbst im Sonnenkreis als Sonne (Indra, Agni) und Mond (Soma) erscheinen. Dass der Sonnen- und Gewittergott wie Himmels- und Sonnengott trotz des ungleich feindlicheren Verhaltens, welches zwischen jenen beiden Göttern gewöhnlich besteht, in einander übergehen, bietet keine Schwierigkeit. Die Erscheinungen fordern selbst dazu auf, sie zu verbinden und dann ist es derselbe henotheistische Gedanke, der den Hintergrund der verschiedenen Götterdarstellungen bildet. Dem entspricht es, dass jeder Hauptgott eines bestimmten Anschauungskreises die Attribute der andern Hauptgötter in sich vereinigt. Von Dyaus geht das Licht und das Gewitter aus, wie von Osiris und Baal, von Indra und Wodan. Aehnlich, wenn auch nicht ganz gleich verhält es sich nun mit den passiven Begleiterscheinungen dieser Gestalten mit der Erde, dem Mond und Gewitterregen. Hier sind es gerade das Wasser, die Fluth und der Regen, in welchen die Beziehung zwischen Mond und Erde sich äussert. Noch näher liegt die Beziehung, wenn die Erdgöttin zugleich oder vorzugsweise Meergöttin (Neith, Thetys) ist. Dadurch erklärt sich das Ineinanderübergehen der diese Erscheinung tragenden und in sich zusammenfassenden Göttinnen. Dennoch sind aber die Erscheinungen wieder so verschieden, dass eine volle Erklärung noch den Umstand zu Hilfe nehmen muss, dass sie Parallelverhältnisse zu den genannten Hauptgöttern darstellen, die gegenseitig leicht ihre Function austauschen. Mit diesen sind sie eng verbunden und diese Verbindung erleichtert die gegenseitige Stellvertretung. So muss auch die Erdgöttin mit dem Himmelsgott eng verbunden gewesen sein.

Von diesem Gesichtspunkt löst sich nun die Frage, ob die Erde früher als der Mond das andere Glied eines primitiven Götterpaares bildete. Ich halte dafür, dass die Vertauschbarkeit jener passiven Glieder der genannten Götterpaare nur erklärlich ist, wenn die Erdgöttin mit dem Himmelsgott schon so eng verbunden war, dass sie sich zugleich mit dessen Uebergang in einen Sonnengott zur Mondgöttin umdenken liess. Dagegen bildet der früher aufgestellte Grundsatz, es sei undenkbar, dass der Mensch Naheliegendes, Sinnliches und Niedriges schon früher vergöttlichte, insofern keinen stichhaltigen Einwand, als nicht die nächstliegenden terrestrischen Erscheinungen und der unbewegte Stoff, sondern die geheimnissvolle furchtbare Tiefe und die dunkle Weite, das Meer und Gewässer den Eindruck des Göttlichen erzeugte. Dazu kommt, dass eine Erdgöttin sich eher in eine Mondgöttin umsetzen lässt, als umgekehrt. Es folgt daher, dass schon früher dem Himmelsgotte die Erdgöttin beigegeben wurde, wahrscheinlich in dem Zeitpunkt, als er sich in einen Sonnengott verwandelte. Denn nur so können wir das Nebeneinanderstehen von Gottheiten, wie Baal und Baaltis-Astarte, Osiris und Isis begreifen, von denen die eine Seite bereits entschieden den Sonnentypus tragen, während die andere noch den Charakter einer Erdgöttin hat. Die Analogie drängt dann dazu, diese als Himmelsgöttin an den Himmel zu versetzen und nach einem Organ und Symbol, einem Sitz ihrer Wirksamkeit zu suchen, der sich von selbst nahe legte.

Wenn wir nun zurückblicken, erhebt sich die schwierige, kaum beantwortbare Frage, wo setzte der Dualismus an, um immer weiter sich auszubreiten und in einer Menge von Verhältnissen und Gestalten zu endigen? Und wie ward der Dualismus überhaupt psychologisch begründet? Hier scheint das eigentliche Geheimniss der Entstehung des Polytheismus zu liegen. Gab den Anstoss zur Vervielfältigung göttlicher Macht das Bewusstsein, dass eine böse Macht in der Welt neben einem guten Gotte herrscht oder dachte man einer Vereinsamung des verweltlichten Hauptgottes dadurch abzuhelfen, dass man ihm eine Genossin gab? Ist Ersteres der Fall, dann ist der Unterwelts- und Nachtgott früher als die Erdgöttin. Jedoch steht dem gegenüber, dass die feindlichen Gottheiten erst später im Sonnen- und Gewitterkreis der Gottesanschauung voll ausgebildet werden. Ja auch hier werden eher auf denselben Gott (Moloch) auch die feindselig zerstörenden wie die wohlthätig schaffenden Naturwirkungen zurückgeführt, als dass eine Genossin fallen gelassen wird.

Die Erdgöttin wird natürlich vielfach mit der Unterwelt in Beziehung gebracht (Hathor, Istar, Demeter und Persephone). Ist doch das Dunkel, welches der sonnenberaubten Erde eigen ist, ihr und den Unterweltsmächten gemeinsam. Eine dunkle Macht ist es, welche im Tode das Auge des Menschen beschattet und es ist die Erde, die ihn in ihren Schooss aufnimmt. Daher findet sich bei allen alten Völkern die Vorstellung, dass das Erdinnere, die Unterwelt den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Geister bilde. Zunächst hat sich diese Vorstellung wohl an die Lage der Todtengräber angeschlossen. Jeden Tag sah man ferner die Sonne bezw. den Sonnengott und alle Gestirne in eine andere Region hinabtauchen und sich von dort wieder erheben. Mythologisch sprach sich dies darin aus, dass Osiris und Zeus als κατα-χθόνιος in der Unterwelt waltet. In Babylon gab es eine ausführliche Erzählung über die Höllenfahrt der Venus-Istar. Zu diesen Eindrücken kam die dunkle Ahnung, welche die unermessliche Tiefe im Menschen erweckt und so bildete sich der Glaube an ein unterirdisches Reich aus, in welchem ein böser Geist die Frevler straft, aber auch die Guten Freude und Ruhe finden. — Es braucht wohl nicht daran erinnert zu werden, dass wir uns den Glauben an die bestimmte Oertlichkeit des Fortlebens auf diese Weise entstanden denken; der Glaube an Fortdauer des Lebens und Entgeltung beruht auf tieferliegenden, wahrhaftigen Gründen.

Wir können nunmehr unsere bisherigen Ergebnisse also zusammenfassen und ergänzen:

Nachdem man die Gottesvorstellung auf die lichten himmlischen Erscheinungen in ihrer Gesammtheit, auf die siderischen und meteorischen Momente beschränkt hatte, machte sich das Bedürfniss fühlbar, die dunklen terrestrischen Erscheinungen ebenfalls in einer lebendigen göttlichen Macht zusammenzufassen und mit der lichten Himmelsmacht in Beziehung zu setzen. Es war hier eine doppelte Möglichkeit für eine Beziehung gegeben: das Dunkel, welches die Erde umfängt und die Unfruchtbarkeit, die ihr eigen ist, wenn das Licht sie nicht bescheint und befruchtet, konnte man als einen geschlechtlichen oder feindlichen Gegensatz fassen. Anfangs

scheint noch das erstere Verhältniss, mit der Ausbildung des Sonnenmythus aber das zweite Verhältniss im Bewusstsein hervorgetreten zu sein. Mit der Entstehung des Sonnenmythus erhob sich die Erdgottheit selbst zu einer siderischen Erscheinung (Mond) und es bildeten sich eigene Nacht- und Unterweltsgötter, die mit der früheren Erdgottheit in Verbindung standen, wofern nicht der Sonnengott selbst in seinem nächtlichen Laufe als Beherrscher der Unterwelt galt.

B. Die Verehrung der Sonne und des Gewitters.

Die Sonne spendet der Erde Licht und Leben. Durch ihren Lauf ist die Tagesarbeit des Menschen und die Ordnung des Lebens überhaupt bestimmt. Daher heisst ihr Weg der Pfad Ritas, der Pfad der Ordnung und des Rechts. Der Sonnengott Apollo ist Gott des Maasses.

Als die verdüsterte Seele des Menschen den Drang empfand, das entschwindende Gottesbewusstsein in einer bestimmten Erscheinung festzuhalten, bot sich von selbst die Sonne dar. In ihr ist die lichteste Klarheit, strahlendste Reinheit und erquickende gleichsam beseligende Wärme mit unerschöpflich schaffender, aber auch zerstörender Allgewalt vereint. Es gibt kein besseres Symbol der Weisheit und Macht, der Erhabenheit, Reinheit und Seligkeit Gottes. Die Ruhe und Gleichförmigkeit eines gleichsam ewigen Daseins verbindet sich in ihr mit der lebhaften Bewegung und Wirkung göttlicher Kräfte. Wie sie im Frühling Alles zu neuem Leben ruft, so scheint sie jeden Tag den Vorgang der Schöpfung zu wiederholen.

Ein unbestimmtes Dämmerlicht ergiesst sich vor Anbruch des Tages über die Erde hin und lässt nur unbestimmte Umrisse erkennen; erst wenn sich die Sonne selbst emporhebt, unterscheiden wir die Wälder und Felder, Pflanzen und Thiere. Wir begreifen daher, wie Herder dazu kommen konnte, den mosaischen Schöpfungsbericht als einen Hymnus auf den Aufgang des Tages zu fassen. Uebrigens ist in der hl. Schrift aufs Vorsichtigste jeder unerlaubten Auffassung der Sonne vorgebeugt. Zwar heisst es Hab. 3, 4 von der Erscheinung Gottes im Gerichte: „Glanz wie Sonnenlicht erscheint, Strahlen sind ihm in der Hand“ und Jes. 60, 1: „Es kommt dein Licht und über dir strahlt Jehova.“ Allein von einer Vermischung der Vorstellungen ist hier keine Rede. Im Gegentheil heisst es Jes. 60, 19 nicht Sonne und Mond werden Jerusalem erleuchten, sondern Jehova. Die Sonne steht immer im Dienst Jehovas (Bar. 6, 59) und erbleicht vor ihm. Sie wird personificirt und erscheint als ein Held, der aus seinem Brautgemach sich erhebt, zu laufen seine Bahn und sich wieder hinabsenkt in seine Wohnung (Hab. 3, 11); die Sonne eilt mit Sehnsucht in ihre

Wohnung, um von dort wieder hervorzustrahlen (Pred. 1, 5). Der Morgenstern ist ein Sohn der Dämmerung. Diese hat ihren eigenen Palast (Hiob 38, 19). Die Morgenröthe ist ein Held, der die Missethäter auseinander treibt, den Räubern ihren Schutz, die Decke des Dunkels nimmt, allen Dingen Gestalt gibt und wie mit neu aufgeprägten Siegeln sie verwandelt (Hiob 38, 12). Aus dem Leib der Morgenröthe wird der Thau geboren, ein zahlreiches Heer glänzender Kinder (Ps. 110, 3 hebr. Text). Die Morgenröthe hat Flügel, mit denen sich der Psalmist an das Meer versetzen möchte, wo die Sonne auf- und niedergeht (Ps. 138).

In den indischen Religionsbüchern wird nach Max Müller die Sonne zunächst nur als himmlischer Lichtkörper an sich verehrt. Die Sonne, Savitri d. h. der Beleber, das Auge Varunas und Mitras, heisst es, rolle das Dunkel auf wie eine Decke; sie sei allbeschauend, ferntreffend, weithin leuchtend und spüre im Menschen den Gedanken. Nachdem man sie einmal als Licht- und Lebensbringerin und Beschützerin vor nächtlichem Ungemach gefeiert hatte, war der Schritt nicht mehr weit, sie als Visvakarman, Alles machend, und Pragapati, Herr alles Lebens, zu bezeichnen. Der Sonnengott lässt Himmel und Erde jeden Tag erscheinen und bringt sie in gewisser Weise hervor. Indem er den Pfad Ritas geht, „die festgesetzten Grenzen nicht verletzt“ (Rv. 3, 30), wird er Beherrscher und Regent der Welt (5, 81). Als Sohn der Aditi (des Unendlichen) und des Dyaus, als Auge Varunas ist der Sonnengott diesen umfassenderen Gottheiten untergeordnet und aus ihnen erwachsen. „Die Sonne, heisst es in einer Stelle, machte Varuna die Pfade — : den Tagen schuf er ihre weiten Bahnen und lenkt sie wie ein Renner seine Stuten.“ Die Sonne wird dann selbst der Renner, der heutige Wettläufer oder wie Helios Wagenlenker. Der Sonnengott steht auf goldenem Wagen und hat goldenes Haar und goldene Arme und eilt auf staublosem Pfade dahin. Seine Rosse sind die Charitas, die Grazien. Diese verwandeln sich später in die Begleiterinnen des Helios. Der Sonne voraus gehen die Asvinen, wie zwei Fackeln, die ersten Strahlen. Es sind zwei Reiter, die beiden Dioskuren. Die Morgensonne wird als Eros-Arusha, der Sohn des Chaos nach einer alten Sage, welche bei Hesiod, Plato und Aristophanes durchscheint, für eine der ältesten, ja die älteste Gottheit erklärt; Sappho lässt ihn von Uranus und Gäa abstammen.

Besonders sein Verhältniss zur Morgenröthe, die als eine eigene Erscheinung abgetrennt wurde, und zum Thaue gab Stoff zu mythischer Dichtung. Aus der Morgenröthe entspringt der

Sonnengott, sie ist seine Mutter; von einem andern Gesichtspunkt aus glaubte man, der Sonnenheld eile der Morgenröthe nach und er erhasche sie. Der Widerstreit dieser beiden Anschauungen zeigt sich in folgendem Liede:

„Voran den Füsse wandelnden geht fusslos die eine —. Ihr Mutterschooss bringt seine Bürde [die Sonne], sie fördert Gerechtigkeit und kämpft das Unrecht nieder. Wir schauen wie der Buhle [die Sonne] naht der Jungfrau [der Morgenröthe]. Doch nimmer ruhet er an ihrer Seite. In weite ungetheilte Räume schlüpft er in Varunas und Mitras liebe Himmel.“ Der Sinn ist, der Helios von der Eos geboren wird ihr Buhle, aber verlässt sie bald und tritt in den weiten Himmelsraum.

Nach einer andern Fassung verhaucht die Morgenröthe, da sie von der Sonne geliebt wird — Daphne vor Apollo. „Die Morgenröthe nähert sich ihm — sie verhaucht, sobald er zu hauchen beginnt“ (Rv.). Da Orpheus (Sonne) zurückblickt, verschwindet Eurydike (Morgenröthe), die er aus der Nacht heraufgeholt hat.

Der Thau, nach semitischer Anschauung aus dem Leib der Morgenröthe geboren, ist in der griechischen Sage als Prokris Geliebte des Kephalos (des Renners, der Sonne). Ihretwillen wird dieser der Eos, der Morgenröthe treulos, aber Prokris ist eifersüchtig und reizt den Kephalos so, das er sie tödtet, d. h. die Sonne saugt den Thau auf.

Auf die untergehende Sonne bezieht sich die Sage von Herakles, der in dem Nessushemd seiner Gattin verglüht, und von Endymion (*δύω*), welchen Selene-Artemis in den Schlaf versenkt. Die Sonne geht unter, wenn der Mond aufgeht. Sonne und Mond fliehen sich. Selene ist keusch, die keusche Schwester Apollos des Sonnengottes [1]).

2. Die erhabenste Naturerscheinung ist das Gewitter. Wenn die Gluthhitze zur unerträglichen Höhe sich gesteigert hat, beginnt eine dunkle Wolkenschicht den lichten Himmel zu umziehen. Es entsteht eine drückende Spannung, wie vor einer Schlacht, sie löst sich in einem grossartigen Kampfspiel, das unter den Flammen des Blitzes und dem Rollen des Donners sich vollzieht. Ueber Finster-

[1]) Vrgl. zu diesen Mythologien die volksthümliche Deutung mancher Naturerscheinungen in Hebels Gedichten „der Morgenstern“ und „der Sommerabend“, „der Winter“ und „der Jenner“, „Sonntagsfrühe“, „Irrlichter“ und „die Wiese.“ Es zeigt sich hier, wie die naive Volksphantasie allen diesen Erscheinungen Beziehungen des menschlichen Lebens unterlegt und sie nach ihren beschränkten Erfahrungen deutet.

niss und versengende Gluth siegt das erfrischende Element des Wassers und das wohlthätige Licht.

An Sinai hat Gott selbst das Gewitter zum Symbol seiner Erhabenheit und strafenden Gerechtigkeit gewählt und seitdem beherrscht diese Vorstellung die Gottesanschauung. Der Sturmwind, die Wolken und der Blitz stehen im Dienste Gottes. Den Wind holt er aus seiner Kammer (Jer. 10, 12) und er fährt auf seinen Fittigen. Die Wolken sind seine Wagen oder die Räder seines Wagens. Das Himmelsgewölbe umgibt Gott mit einem Trauergewand (Jes. 50, 2). Das Firmament ist die Decke, das Gezelt des Weltbaues. Die Berge die Säulen des Gebäudes. Mit Wasser ist es oben überwölbt. Dort zieht Gott Furchen, Canäle, wenn es regnet. Gott hat sich in Licht gehüllt, Licht ist sein Gewand. Wenn die dunklen Gewitterwolken, in denen er einherfährt, sich öffnen, dann zeigt der Blitz seine Herrlichkeit. Feuer geht aus seiner Nase und sein Mund spricht im Donner. Oder der Blitz spricht. Es ist sein Wort, das Felsen zerschmilzt. Den Wolkenzügen gibt Gott Sinn und den Lufterscheinungen Verstand (Hiob 38, 36).

Im mythologischen Bewusstsein, wo nicht eine über die Elemente übergreifende Macht Feuer Wolken und Wind beherrscht und gebraucht, entstand das Problem, die gegensätzlichen und verwandtschaftlichen Beziehungen im Gewitter zu lebendigem Ausdruck zu bringen. Die Verschiedenartigkeit und Mannigfaltigkeit der Gewitterprocesse ermöglicht hier ein verwickelteres Spiel der Gedanken und es ist uns nicht mehr ganz möglich, aus den Gestalten und Beziehungen des Mythus den einfachen Naturvorgang herauszuschälen. In allen Gewittermythen erscheint ein feindlicher Drache, über welchen der Gewittergott siegt. Ist nun aber dieser Drache der Hitzedämon, der die Wolkenkühe geraubt, oder ist er der feuerschnaubende Wolkendämon? Ist der siegende Gott ein Sonnenheld, als was er sich oft darstellt, oder eine eigene göttliche Macht?

Der Gewittergott steht mit dem Sonnengott im engsten (Apollo), ja identischen Verhältniss (Zeus, Odin) oder aber auf feindlichem Fusse (Zeus und Kronos, Indra und Dyaus-Varuna, Mitra.) Vielleicht war dieses letztere Verhältniss das Erstere, da es am besten den Uebergang vom Sonnen- zum Gewittergott erklärt und auch dem nächsten natürlichen Eindruck entspricht. Die Gluthhitze, welche den wohlthätigen Regen verhindert, musste man sich sicher als von der Sonne ausgehend denken. Gegen diesen bösen Sonnengott ziehe der Gewittergott zu Felde. Der Wind ist sein Bote (Sarama, Hermes) oder der Hund, der die geraubten Wolkenkühe aufjagt, und der Blitz seine Waffen (Agni). Da nun aber das Resultat des Kampfes das ist, dass die Sonne in alter Klarheit wieder strahlt, so mochte man sich dies so erklären, dass der Sonnengott vom Gewitter-

gott abhängig wurde. Man konnte, da er eine mächtig bewegende Kraft hat, leicht zum Glauben kommen, dass er alle Bewegung verursache. So heisst es Rv. 4, 17: „Erst rollt er fort das Rad des Sonnengottes, dann hält er auf das Ross in seinem Lauf und wirft es in den schwarzen Abgrund der Nacht, den Urquell des Lichts.“ Es konnte aber auch umgekehrt der Gewittergott als feindlicher Gott gelten (Set, Gunnar), welcher gegen den Frühlingssonnengott kämpft, oder man dachte den Gewittergott mit dem Sonnengott verwandt (als Sohn des letztern) und zwar um so leichter, da beide Götter im Anfang identisch waren. So haben die Gewittergötter Apollo (Athene), Herakles, Bellerophontes (Veretra- oder Vritratödter), Perseus u. s. w. alle zu Zeus eine verwandtschaftliche Beziehung und sonnenhaften Charakter. In der Geschichte dieser Helden spielt die Finsterniss, nicht die Gluthhitze die feindliche Macht, welche das goldene Vliess d. h. den blitzdurchzuckten Gewitterregen oder die Seejungfrau Andromeda d. h. das wohlthätige Wasser oder den Nibelungenschatz hütete. Diese Finsterniss ist die Pytho Apollos, die Hydra des Herakles und die Chimära des Bellerophontes. Ausser Perseus und Jason gehört hieher auch Meleager und Siegfried, der den Nibelungenschatz und Brunhilde gewinnt.

Der Verlauf des Gewitters und die nächsten mythischen Versuche, die sich daran knüpften, fordern von selbst dazu auf, die Tagesgeschichte des Naturprocesses zu einer Jahresgeschichte zu erweitern. Wollte man die Tagesvorgänge in der Natur aus psychologischen Motiven erklären, so musste man an und für sich nach den Ursachen weiter zurückgreifen, und die Analogie mit menschlichen Lebensereignissen liess sich nur dann vollenden, wenn man die Jahresereignisse zu einer zusammenhängenden Geschichte verband. Unter den oben angedeuteten mythischen Erzählungen ist es besonders die Geschichte Siegfrieds (und Herakles), die als Jahresmythus gelten muss, aber auch die anderen lassen sich leicht in diesem Sinne deuten. Dabei bilden dann freilich nicht das Gewitter, sondern die Sonnenerscheinungen den Mittelpunkt der Erzählung, doch macht jenes immer eine bedeutsame Episode aus. Die ganze Geschichte nimmt naturgemäss einen weiten Schauplatz und Gesichtskreis ein; auch die Erde mit ihrer wandelbaren Hülle wird in den Process mit einbezogen. Dies ist besonders der Fall in der germanischen Sagengestalt, da im Norden ähnlich wie in Iran der Gegensatz

zwischen winterlicher und sommerlicher Gewalt sich am fühlbarsten macht. Als entscheidende Mächte traten da auf einerseits der Frühlings-, Sommer- und Wintergott, andererseits die Erde mit ihren Schätzen. Der Frühlingsgott, Baldr, Sigurd, Siegfried erschlägt hier den Drachen Fafnir und gewinnt den Schatz der Nibelungen, die Schätze, welche der Frühling über die Erde ausbreitet. Wie eine Braut schmückt sich im Lenze die Erde. Sie ist Brynhilde, die durch Sigurds Liebe aus dem Schlafe erwacht. Sigurd verspricht ihr Treue und gibt ihr den verhängnissvollen Ring, den er vom Nibelungenschatz genommen hat. Allein er muss ihr untreu werden. Bald kommt die Sommersonnenwende und von da an beginnt die Herrschaft der winterlichen Macht. Gunnar, der dunkle Gott des Winters, in welchem der falsche Loki und der blinde dunkle Hödur (der Hitze- und Wintergott) in eins verschmolzen sind, entführt Brunhilde und seine Schwester Gudrun, Tochter der Grimhilde, die Göttin des Nachsommers wird mit Sigurd vermählt. Das Verhältniss Brunhildes und Gudruns zu Sigurd erinnert an das ähnliche Verhältniss der Eos und Prokris zu Kephalos. Aber hier verfällt Sigurd dem Verhängnisse, die frühere Beziehung Sigurds und Brynhildes wurde entdeckt und es ist nach älterer Sage Gunnar, nach jüngerer Brynhilde, welche den Mord Sigurds verursacht. Der Frühling erliegt einer dunklen Macht. Denn das ist das Loos alles Schönen und Edlen auf Erden, dass es bald dahin welkt und erstirbt.

Rückblick.

Die drei Götterkreise, die wir im Vorausgehenden dargestellt haben, der Himmels-, Sonnen- und Gewitterkreis stehen in der Mythologie des Volkes weder streng abgegrenzt nebeneinander, noch folgen sie so genau aufeinander, wie es die Theorie darstellt. Darüber haben uns die vorstehenden Erörterungen genugsam belehrt. Ja man könnte sogar so weit gehen zu sagen, es sei überhaupt sehr unsicher, dass eine solche Abfolge mythologischer Vorstellungen stattfand. Man kann sagen, es beruhe mehr auf einer Vermuthung als auf einem strengen Beweise, dass vor den Aegyptern und Semiten ihr Hauptgott zunächst als Himmelsherr und dann als Sonnenheld verehrt wurde. Die Verdrängung Varunas und Mitras durch Indra, des milden Gerechtigkeitsgottes durch den kriegerischen Indra lasse sich auf nationale kriegerische Gegensätze zurückführen. Im Charakter

des griechischen Zeus und germanischen Odin und Wuotan sei ein glanzvoller sonnenhafter Zug mit den stürmischen gewitterhaften Eigenschaften verbunden (Odin ist eben als Sonnengott einäugig). Ueberhaupt sei zwischen Sonnen- und Gewitterhelden schwer zu unterscheiden. Dennoch bleiben wir bei der Ansicht stehen, dass in den mythologischen Anschauungen ein Abwandel stattfand.

Auf die philosophischen Gründe, wonach der bezeichnete Wechsel dem vorausgesetzten Verengerungs-, Versinnlichungs- und Verwilderungsprocess des religiösen Bewusstseins entspricht, wollen wir kein grosses Gewicht legen. Entscheidend sind nur die historischen Gründe, die der Bildungsgeschichte der Völker mit ihrer Cultur zu entnehmen sind. Vom gemeinsamen Urstamme der Menschheit lösen sich zuerst die Hamiten, die Aegypter und Chinesen ab. Diese aber verehrten in ältester Zeit den Himmel als Amun und Tien. Mit den später sich trennenden Semiten blieben die Aegypter in Gemeinschaft und darauf beruht vielleicht die Gemeinsamkeit des Sonnencultus. Bei den Indogermanen trägt der Hauptgott, der entweder selbst ursprünglich Himmelsgott war oder einem solchen Platz machte: Zeus (Dyaus-pitar), Jupiter und Odin einen gewitterhaften Charakter. Dieser musste sich vor der Trennung der Stämme ausgebildet haben. Dazu kommt die Verdrängung des Dyaus und Varuna durch Indra, des Kronos durch Zeus, des Zio (Tyr, Thor) durch Odin und Wuotan (Wuotesheer, Hackelberg). Im Einzelnen bleibt natürlich das Verhältniss unsicher; als unzweifelhaftes Resultat darf nur festgehalten werden, dass ein durch den Charakter der verwildernden Völker motivirter Uebergang stattfand von einer umfassenden Gottesvorstellung zu bestimmten concreteren Erscheinungen, vom Himmelsgott zu einzelnen siderischen und meteorischen Gottheiten und dass innerhalb der letzteren selbst in einer milderen, aber auch oft weichlicheren Periode die Sonne, in einer wilderen Zeit aber das Gewitter den Vorzug erhielt.

§ 4. Weitere Entwickelung des Polytheismus.

Die ehemaligen Naturgötter erfuhren eine ganz merkwürdige Umwandlung im mythischen Bewusstsein. Sie werden allmälig von dem Untergrund, dem natürlichen Boden ihrer Erscheinungen abgelöst und stellen sich als Verkörperungen und persönliche Träger

ethischer Gedanken dar. Dies ist namentlich in der griechischen Mythologie der Fall. Auch anderwärts erhalten die Naturgötter verschiedenen Charakter. Die Geschichten, die man von ihnen zu erzählen wusste, mussten auf Züge des Charakters zurückführen, die im Einzelnen verschieden waren. Allein zu solcher Gedankenmässigkeit und reflectirter Klarheit gedieh der Process nirgends wie in Griechenland. Man fasst diese Entwicklung allgemein als einen Fortschritt. In der That wird es den Göttern nunmehr in viel höherem Grade denn zuvor möglich, als Ordner und Lenker der Gedanken und Geschicke zu erscheinen. Sie selbst sind Vorbilder aller Tugenden und Vorzüge, der Klugheit, Weisheit, Mässigung, körperlicher Kraft und Schönheit. Wer unter den Menschen den einen oder andern dieser Vorzüge besass, dem war nach volksthümlicher Ansicht der Gott besonders geneigt, in dem diese Eigenschaft ihren Typus hatte.

Waren im naturalistischen Polytheismus jene objectiven, sich von selbst darbietenden Momente der Naturerscheinungen zur Geltung gekommen, welche auf das Göttliche hinweisen, so fanden nunmehr die entsprechenden psychologischen Thatsachen, der Drang nach menschlicher Vollkommenheit, nach Weisheit, Tüchtigkeit und Tapferkeit und die Ahnung vollkommener Güte und Schönheit ihren Ausdruck. Darin bestand der Fortschritt, aber ein Fortschritt, der insofern von zweifelhaftem Werthe war, als er die Auflösung des religiösen Glaubens herbeiführen musste. Denn der Subjectivismus, der damit in die Religion eingeführt wurde, entzog den Göttergestalten den realen Untergrund ihrer Existenz. Sie mussten nunmehr ein phantastisches Dasein, ein Traumleben führen, das mit dem Erwachen des Tages aufhören musste. Der Zersetzungsprocess war um so unvermeidlicher, als die einzelnen Momente, welche den Zustand der Vollkommenheit bilden, auf einzelne Götter vertheilt waren. Der Gesammtbegriff der Vollkommenheit war zersplittert, die einzelnen Seiten der Seelenthätigkeit, welche hier gemeint sind, auf verschiedene Träger zerstreut. Hier ward die Intelligenz, dort das Gefühl, hier die dichterische Begeisterung, dort die berauschende Kraft der Getränke, hier die Hoheit und Würde, dort die Anmuth in besonderer Gestalt verwirklicht.

Dass der Mensch dazu kam, die Tugenden, nach denen er strebt, wie seine Leidenschaften und Stimmungen, in objectiver Gestalt anzuschauen, begreifen wir leicht, wenn wir darauf achten, dass zu

alten Zeiten das Volk seine Helden hat, die es mit den schönsten Farben der Einbildung verklärt. Es ist dem Menschen nun einmal Bedürfniss, das was er erstrebt und sich wünscht, die schönsten Vorzüge und das höchste Glück in concrete Gestalten und Orte zu verlegen, und an bestimmten Personen und Gegenden zu finden, was ihm mangelt. Daher hat jeder Mensch seine Helden und Lieblinge, Gegenstände der Verehrung, die er hoch über sich hinaushebt. Im mythischen Zeitalter waren es die Naturgötter, in geschichtlicher Zeit grosse Kämpfer und Wohlthäter, auf die der Mensch die Ideale der Phantasie übertrug. Wenn dann die Götter nicht bloss die Rolle von Vorbildern spielten, sondern als Quelle und Urheber jener Stimmungen und Eigenschaften am Menschen galten, welche man in ihnen verkörpert sah, so war dies allerdings ein Schritt weiter, aber dieser Schritt war schon zuvor dadurch gesichert, dass man in den Göttern die Urheber aller dem Menschen wohl- und wehethuenden Naturphänomene sah. Nicht bloss die Nahrung stammte von ihnen, sondern auch Geburt und Tod hing von ihrem Willen ab; um wie viel mehr die Kraft des Körpers und Geistes?

2. Neben den oben genannten Göttern, welche ihre naturalistische Hülle fast ganz abgestreift haben, stehen andere besonders terrestrische Gottheiten, die sprachlich und sachlich noch in der Naturerscheinung selbst stecken blieben. Es sind dies die Götter und Göttinnen der Berge (Oreaden) und Höhlen, der Bäume und Wälder (Dryaden, Nymphen, Faune), der Flüsse und Meere (Poseidon und sein grosses Gefolge). Das Fortbestehen dieser Naturgötter, nachdem die Himmelsgötter längst sich in ethische Persönlichkeiten umgesetzt haben, ist vielleicht ein Beweis ihres späteren Ursprungs.

3. Die Reihe der Göttergestalten, die wir bei Culturvölkern antreffen, ist nie ein einheimisches Erzeugniss der streng abgeschlossenen Volksseele. In jedem Götterhimmel mischen sich mit einheimischen Gottheiten allerlei Fremdlinge, Gäste, die allerdings mehr und mehr den übrigen Gestalten angepasst und gleichgestaltet werden, so dass ihr Ursprung schwer erkannt werden kann. Sowohl in Aegypten als Griechenland können wir beobachten, wie aus der Vereinigung verschiedener Lokalgottheiten ein einheitlicher Götterhimmel entsteht. Amun und Kneph wurde in Theben, Phtha in Memphis, Neith in Sais verehrt; ebenso bei den Griechen Here in Argos, Athene in Athen, Poseidon am Meere. Der gemeinsame Götterglaube hat diese Lokalculte in sich aufgenommen.

Man könnte versucht sein, auf diese Weise ausschliesslich die Entstehung des Polytheismus zu erklären und namentlich die semitische Religionsforschung scheint dazu einzuladen. Im alten Testament begegnen wir auf Schritt und Tritt den nur mit der grössten Mühe verhinderten Versuchen zur Religionsmengerei. Es lag ein verführerischer Reiz darin, die Stammesgottheiten umliegender Völker, deren Ueberlegenheit man empfand, mit Jehova zu einem Götterhimmel zu verbinden (Baal, Kamosch, Moloch, Astarte). Wir können genau die Motive verfolgen, welche zu diesem Synkretismus führten: es war der unzüchtige Reiz, der Glaube an eine höhere Nützlichkeit anderer Culte, die Ueberlegenheit ihrer Bekenner u. a. (s. 5. Mos. 7, 4; 12, 30 Os. 4, 10 ff.). Man schrieb das Missgeschick der Vernachlässigung solcher Culte zu (Jer. 44, 17) und Glück und Gedeihen ihrer Pflege (Os. 2, 12).

Der neueste Sturmlauf gegen die heidnischen Classiker und gegen die humanistische Bildung überhaupt.

Von Prof. Dr. Jos. Pohle.

(Fortsetzung statt Schluss.)

Zweites Kapitel.

Die Ursachen der Feindschaft gegen die Classiker und das humanistische Gymnasium.

Spüren wir nicht bloss den nächsten Veranlassungen, sondern den zutiefst liegenden Ursachen des in der Gegenwart so heftig entbrannten, ja mit einer gewissen Erbitterung geführten Kampfes gegen die aus der griechisch-römischen Litteratur geschöpfte Allgemeinbildung nach, so können dieselben in räumlich begrenzten Verhältnissen oder in lediglich äusseren und zufälligen Umständen — etwa in Missgriffen einzelner Schulverwaltungen, in verkehrter Lehrweise u. dgl. — um so weniger gesucht werden, als die feindliche Bewegung nicht auf Deutschland allein eingeengt erscheint, sondern mit gleich elementarer Gewalt auch ausserdeutsche Kreise ergriffen hat. In England und Nordamerika, in Belgien und Frankreich, in Italien und Spanien wird die nämliche Frage vielleicht mit weniger Leidenschaftlichkeit, sicherlich aber mit dem gleichen regen Interesse verfolgt und erörtert, wie bei uns in Deutschland. Eine so allgemeine Erscheinung weist aber zweifelsohne auf eine ebenso allgemeine tiefere Ursache, die ihr als treibendes Agens zu Grunde liegt, zurück. Es ist selbstredend sowohl für eine richtige Diagnose wie für das anzuwendende Heilverfahren von grosser Bedeutung, vor Allem den eigentlichen Sitz dieser Zeitkrankheit zu erforschen und unter vorläufigem Hinwegsehen über die minder beängstigenden Nebenerscheinungen dem tiefer sitzenden Grundübel nachzuspüren. Welches ist denn nun der Krankheitsherd, von dem auch die Begleiterscheinungen sozusagen radienartig ausstrahlen?

I.

Erste Ursache: Der materialistische und naturwissenschaftliche Realismus. Darwinismus und Pessimismus. Das Princip von der Alleinberechtigung der Naturwissenschaft. Der Geist der Auflehnung gegen Auctorität und Schultradition.

Nicht allzuweit dürfte derjenige, so bedünkt uns, von der Wahrheit abirren, welcher in vorderster Reihe den modernen Zeitgeist mit seiner allem Idealismus abholden realistischen Lebensanschauung für die unerhörten Feindseligkeiten verantwortlich macht, die unser „naturwissenschaftliches Zeitalter" jetzt gegen die humanistische Grundbildung ungescheut schleudern zu dürfen glaubt. In der That haben sich die abfälligen, verächtlichen Urtheile über den Bildungswerth der heidnischen Classiker sowie die hiemit naturgemäss Hand in Hand gehenden Verunglimpfungen der humanistischen Bildung allerwärts im selben Maasse gemehrt, als die auf Gelderwerb, Genuss und Lebensverfeinerung gerichtete materialistische Weltauffassung an Verbreitung und Zugkraft in Europa gewann. Diesem materialistischen Realismus nun — über den bloss naturwissenschaftlichen Realismus und seinen Schuldantheil sollen später ein paar Bemerkungen folgen — darf man kühn die meiste und hauptsächlichste Schuld an dem Niedergang des Classicismus aufbürden. [1])

Leider wirkte der grossartige Aufschwung der Naturwissenschaften, welcher in vorher ungeahntem Umfange eine merkwürdige Blüthe der Industrie, des Maschinen-, Fabrik- und Verkehrswesens zur Folge hatte, wenn auch nicht gerade principiell, so doch in Folge einer eigenthümlichen Verkettung von äusseren Umständen thatsächlich auf die Gestaltung der zeitgenössischen Weltanschauung äusserst verhängnissvoll und nachtheilig zurück. In Folge ihrer unmittelbaren Verwerthbarkeit für die praktischen Zwecke des Lebens leisteten die Naturwissenschaften, ohne es zu beabsichtigen und ohne dass es in ihrem Wesen begründet läge, dem unersättlichen Mammon, der Geldgier, der „sacra auri fames", überhaupt der einseitigen Werthschätzung des Materiellen und damit natürlich auch

[1]) Vgl. zum Folgenden auch die übrigens von Uebertreibungen nicht ganz freie Schrift von Dr. Joh. Flach, Classicismus oder Materialismus? 2. Ausgabe. Leipzig 1887.

der alle Volksschichten gleichmässig vergiftenden Genusssucht und Vergnügungswuth — diesem Erbfeind aller idealen Gesinnung — gewaltigen Vorschub. Insonderheit aber war es das fluthartige Anschwellen des von Geburt aus atheistischen Darwinismus auf allen Gebieten der exakten Wissenschaft, welches die Bakterien der sittlichen Fäulniss in immer breitere Schichten trug, durch populärwissenschaftliche Werke, Zeitschriften und Feuilletons den Ansteckungsstoff ins Ungemessene häufte und so zur moralischen wie geistigen Vergiftung der Gebildeten, Halbgebildeten und des gemeinen Volkes erheblich beitrug. Kann man heute doch selbst arme irregeleitete Arbeiter — ihres Zeichens natürlich Socialdemokraten — ihre ungläubige Gesinnung mit dem Satze rechtfertigen hören: „Der Mensch stammt ja vom Affen ab“ — einem Satze, den ihnen übrigens vom Staate besoldete Universitätsprofessoren tagtäglich vorpredigen. So lässt sich also schwerlich ein gewisser äusserer Zusammenhang zwischen dem Aufblühen der Naturwissenschaften und dem leichtlebigen, genusssüchtigen, ungläubigen Geist unserer Zeit in Abrede stellen.

Nun ist aber der Materialismus, als System betrachtet, vielleicht ebenso häufig Wirkung als Ursache einer von Gott emancipirten unmoralischen Lebensauffassung. Gleichwie der theoretische Materialismus, wenn mit ihm Ernst gemacht wird, mit psychologischer Nothwendigkeit entweder grobe oder feine Sittenlosigkeit im Gefolge hat, ebenso lassen umgekehrt die Sumpfwasser einer zuchtlosen Lebensführung gar leicht den Materialismus, als das passendste theoretische Correlat, aus dem Bodenschlamme erst entstehen und darin wie eine üppige Sumpfpflanze gedeihen. Ohne Bild: nicht aus dem Kopfe allein, auch aus dem Herzen entspringen die philosophischen Systeme. Für jede lockere Lebensrichtung ist noch immer, so lange es eine Geschichte gibt, sofort auch eine dienstbereite Philosophie bei der Hand gewesen, welche die schon längst geübte Praxis nachträglich in eine schöne Theorie zu übersetzen und der schändlichen Blösse ein wissenschaftliches Feigenblatt aufzuheften sich bereit finden liess. Die weichliche Lebensart der zur Ueppigkeit erzogenen Athener nach den Perserkriegen rief im Bunde mit anderen Faktoren das Zeitalter der Sophisten hervor, welches neben der sittlichen auch eine geistige Zersetzung des ganzen hellenischen Volksgeistes, nämlich Frivolität, Libertinismus, Atheismus und Skepticismus zeitigte. Die griechische Sophistik ist nur die Frucht und der getreue spontane Aus- und Abdruck der lockeren

Sittenanschauungen der Hellenen gewesen[1]), weswegen auch die Mission des Sokrates nicht so sehr eine dialektisch-wissenschaftliche als vielmehr ethisch-reformatorische sein konnte. Ueberhaupt beweist die Geschichte, dass die eiternden Geschwüre der privaten wie öffentlichen Missstände nicht lange am Organismus einer Gesellschaft haften können, ohne theoretisch in Lehre und Schrift gewissermassen einen Erguss und Abfluss nach Aussen zu suchen. Das sittenlose Zeitalter Ludwigs XIV und der aus ihm entspringende französische „Encyclopädismus" kann als weiterer historischer Beleg für das Gesagte dienen. Sollte nicht die nämliche Erscheinung in unserer Zeit sich wiederholt haben?

An dieser Regel, die man beinahe ein „Culturgesetz" nennen könnte, vermag die Thatsache nichts zu ändern, dass ein von der Sittenlosigkeit ausgebrüteter Materialismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen (Hedonismus, Epikuräismus, Empirismus, Positivismus etc.) zuletzt fast ebenso regelmässig in Pessimismus, diese Endstation aller auf den Hund gekommenen Speculation, umzuschlagen pflegt. Hier wird die Regel im Gegentheil nicht zwar durch Ausnahmen, sondern durch eine neue, aber verwandte Regel bestätigt. Wenn Lichtenberg mit einigem Schein von Berechtigung sagen konnte: „Der Materialismus bildet die Asymptote der Psychologie," so lässt sich vielleicht mit noch viel grösserem Rechte behaupten: Der Materialismus hat, wie den Libertinismus zur Tangente, so den Pessimismus zur Cotangente. Der heftig berauschende Sinnentaumel wird nicht minder wie die raffinirt vorsichtige, maasshaltende Genusssucht naturgemäss über kurz oder lang durch den moralischen Katzenjammer, von dem auch der tugendstolzeste Materialist nicht verschont bleibt, stark ernüchtert und nur ein bischen Verstand ist nöthig, um das wüste Jagen nach Geld und Gut über dessen Unwerth alsbald aufzuklären. Wie der „zum Tode überredende" Hegesias (*ἀποβάναος*) trotz seiner Zugehörigkeit zur hedonischen (cyrenaischen) Schule, welche mit ihrem Stifter Aristipp bekanntlich die denkbar derbste Lustlehre aufgestellt hatte, seinen Schülern Welt und Leben in so düsteren Farben zu malen wusste, dass Viele von ihnen freiwilligen Tod dem Leben vorzogen, so sehen wir auch heute einen Schopenhauer und Hartmann aus dem Materialismus die letzten Consequenzen

[1]) Vgl. K. Köstlin, Geschichte der Ethik I. 1. 219 ff. Tübingen 1887.

in Form einer übertrieben pessimistischen Weltauffassung ziehen, einer Weltauffassung, die im Selbstmord und im Zurücksinken in's Nichts die einzig wahre Erlösung der Menschheit erblickt. Der Pessimismus ist deswegen nicht bloss als Bankerotterklärung der Vernunft und feierliche Abdankung der Philosophie, sondern auch als charakteristisches Symptom der Zeit und ihrer geistigen Strömungen für den Culturhistoriker wie den Geschichtschreiber der Philosophie Gegenstand eines ganz eigenartigen besonderen Interesses.

Es bedarf wahrlich nicht langer Worte, um nachzuweisen, dass in einer solchen materialistischen (darwinistischen) und pessimistischen Geistesatmosphäre eine ideale freie Weltanschauung, reine Freude an der Antike, helle Begeisterung für die edlen Formen der classischen Welt, uneigennützige Bewunderung gegen die vollendeten Erscheinungen des rein Menschlichen unmöglich gedeihen und wachsen können. Wenn der Materialist vor dem unendlichen Stoff und der allmächtigen Kraft als seinen beiden Hauptgötzen anbetend in die Kniee sinkt und darüber das Bewusstsein und den Begriff des Geistes, wie er in der Antike so frisch weht, verliert, so ist es dem Pessimisten, wofern er in der Weltbeurtheilung nur seinem Princip treu bleibt, ganz und gar unmöglich, in den hehren Gestalten und Formen der Antike etwas Anderes als Schlagschatten des Bösen, in den Blüthen der classischen Kunst und Wissenschaft aber mehr als nothwendige Durchgangspunkte vom Schlechten zum Besseren, oder auch umgekehrt zu erblicken. Dem Darwinisten ist auch ein Achilles oder Aeneas nichts als ein potenzirtes Thier, ein vervollkommneter Affe, das Griechische und Lateinische aber nur eine höhere Stufe thierischer Lautentwickelung. Wie ist inmitten solcher Anschauungen eine Hochschätzung der „Antike mit ihrer Einfachheit, ihren reinen Flammen der Begeisterung, ihrer Bevorzugung des Wahren, Schönen und Guten“ (Flach) denkbar? Thatsächlich sind denn auch gegenwärtig die ärgsten Feinde des Humanismus im Lager der Darwinisten zu finden. Wir haben einige von ihnen im ersten Kapitel Revue passiren lassen. Die idealisirende Darstellung des Natürlichen und Menschlichen, so gerne gepaart mit fast kindlicher Naivetät (Homer) nöthigt solchen Männern nur ein verächtliches Achselzucken oder mitleidiges Lächeln ab. Wozu sich denn mit solchem Firlefanz abmühen — wäre es nicht gescheidter, statt dessen zu „baden und zu turnen“, zu „zeichnen und zu modelliren“ (Preyer)? Und dann das Griechische, mit dem man „im praktischen Leben im Kampfe

ums Dasein keinen Hund hinter dem Ofen hervorlockt, es sei denn dass er Phylax heisst"![1]) Wäre es nicht besser, dem hohen Beispiel des im Culturkampf an der Spitze der Nationen marschirenden Cantons Bern zu folgen, das Griechische auf den Gymnasien abzuschaffen und den Schülern statt dessen die Wahl zu lassen zwischen Latein und — Kunstzeichnen? „In einem andern Canton der Schweiz," so spottet Joh. Flach mit bitterem Sarkasmus, „wird demnächst der Schüler vermuthlich statt des Griechischen die Wahl zwischen Italienisch und — der Käsebereitung haben."[2]) Warum auch nicht? Sorge fürs praktische Leben, Forschung und Studium im ausschliesslichen Dienste des Culturfortschrittes, immer tiefere Erkenntniss und Ausbeutung nur des Stoffes und seiner Eigenschaften — das sind die Ideale des materialistischen Realismus.

Indessen finden sich auch unter den Gegnern des Materialismus, Darwinismus und Pessimismus ehrenwerthe, ja gläubig gesinnte Männer, die der classischen Bildung Feindschaft geschworen und ihre ganze Sympathie dem realistischen Zukunftsgymnasium zugewendet haben. Es sind Leute, die sich von dem blendenden Fortschritt der Neuzeit ins Garn des naturwissenschaftlichen Realismus haben locken lassen.

Die Naturwissenschaften, die Entdeckungen und Erfindungen der exakten Wissenschaft haben binnen wenigen Jahrzehnten das Antlitz der Erde erneuert und ein Tag fügt dem andern neue Errungenschaften hinzu: diese Thatsache allein genügt, Viele zu berauschen und unter Verachtung idealerer Antriebe jener einzigen Realität, deren Nutzen und Vollwerth sich so unmittelbar und grell sichtbar in Handel und Verkehr kund gibt, rückhaltlos in die Arme zu treiben. Nur die Gegenwart sammt ihren Herrlichkeiten fesselt sie; das Geistesleben vergangener Völker und Zeiten hat für sie keinen Reiz, es gehört zu den von der modernen Cultur weit überholten und darum überwundenen Standpunkten. Sie sprechen von einer „seichten und der modernen Welt höchst gleichgültigen sog. clas-

---

[1]) So wörtlich in der „Zeitschrift für höheres Unterrichtswesen" 1886 Nr. 4. S. 29.

[2]) J. Flach, Der Hellenismus der Zukunft. S. 37. Leipzig 1888. Es ist nicht recht ersichtlich, warum Flach gerade auf die Schweiz exemplificirt. Auch bei uns gibt es Leute genug, welche die Kunst der Käsebereitung dem Studium des Griechischen vorzögen.

sischen Bildung.“ [1]) Sie können jenen Idealismus nicht begreifen, der am Wahren und Schönen um seiner selbst willen reine Freude empfindet, auch wenn es in grauester Vergangenheit Wesen und Verkörperung empfing. Nicht nur der Classicismus, auch die Metaphysik wird von ihrem Verdikt getroffen. „Das letzte Wort über die philosophischen Systeme,“ sagt ein italienischer Gelehrter positivistischer Richtung, „gebührt der Psychiatrie“.[2]) In weniger höfliche Worte gefasst heisst dies: Ein Kerl, der speculirt, — gehört ins Narrenhaus. Nicht was den Menschengeist schmückt und ziert, sondern was ihm nützt und Gewinn bringt, ist von Werth. Nur was greifbar, sichtbar, durch Erfahrung controlirbar ist, das ist ein Reales und darum begehrenswerth. Das sog. Ideale aber, welches der classische Alterthumsforscher in der Antike und der Philosoph in Welt und Natur enthusiastisch aufsucht, — was ist es Anderes als ein körperloser Schatten, leerer Schein, Träumerei? So urtheilt der Realist, ohne zu erwägen und zu wissen, dass das Ideale zwar ohne Reales, nicht aber umgekehrt das Reale ohne sein Ideal, dem es wenn auch nur annäherungsweise entspricht, bestehen kann.[3]) Auch die Objecte der Naturwissenschaften: die chemischen Elemente, die Krystallformen, die Organismen, die Naturkräfte, die Sternbahnen sind aus einem Musterbegriff heraus, der ihnen zu Grunde liegt, entworfen und aus einem ursprünglichen Gedanken geschöpft. Es ist darum ein vergebliches Bemühen, aus der Wissenschaft den Zweckbegriff eliminiren und durch die blosse Wirkursache, mit der die Naturforschung freilich zunächst sich befassen muss, ersetzen zu wollen, zumal die teleologische und mechanische Naturbetrachtung, statt einander im Wege zu stehen, sich vielmehr gegenseitig voraussetzen und einander ergänzen. So lange aber die Natur nach Zwecken strebt und so lange sie nach Ideen gestaltend schafft, ebenso lange wird auch die Menschheit, voran die heranblühende

---

[1]) Gäa Bd. 24. S. 417. Leipzig 1888. Aehnlich beklagt Schellbach „unser Volk, das seine Kinder bis zu ihrem 20. Jahre hingeben muss, damit sie sich eine gewisse Kenntniss von Völkern verschaffen, die 2000 Jahre vor uns untergingen.“

[2]) Cf. Rivista italiana di Filosofia. Vol. I. p. 249. Roma 1889, woselbst diese Aeusserung verurtheilt wird.

[3]) Cf. Bonatelli, L'ideale e il reale p. 6 ff. Venezia 1884. Es wird kaum der Erinnerung bedürfen, dass in dieser Abhandlung die Ausdrücke Idealismus und Realismus in anderem Sinne genommen werden, wie in der Erkenntnisstheorie.

Jugend, nach Idealen sich umsehen, um sich daran selbstlos zu ergötzen und darnach sich zu bilden.

In der vorausgehenden Erörterung liegt nun freilich das Anerkenntniss, dass auch den Naturwissenschaften Impulse zur idealen Weltbetrachtung und bemerkenswerthe Ansätze des Idealismus nicht fehlen. Es ist den Herren Häckel, Preyer und besonders Kollbach, der diesen Punkt am wirksamsten hervorgehoben hat, rundweg das Zugeständniss zu machen, dass das Studium naturwissenschaftlicher Fächer, namentlich der Botanik, Zoologie und Astronomie, dem Jüngling ideale Anschauungen zu vermitteln, sein Gemüth zu erheben und sein Herz zu veredeln vermag, aber doch nur unter der Einschränkung, dass die Naturforschung getragen und durchdrungen sein müsse vom Gottesgedanken und geleitet von der Ueberzeugung, dass alle Naturherrlichkeiten von einem allweisen und allgütigen Schöpfer herrühren, wie sie auf einen solchen stetig hinweisen. Was wir aber selbst einem solchen „Idealismus" zum Vorwurfe machen müssen, das ist die Anmassung, der alleinberechtigte zu sein, das ist die Einseitigkeit, womit er lediglich aus der Naturbetrachtung sich zu nähren verlangt, das ist endlich die Verachtung der pädagogischen Traditionen des Christenthums. Und so bleibt auch diese Sorte von Idealismus dennoch im innersten Wesen und Grunde nach wie vor das, was wir oben als „naturwissenschaftlichen Realismus" bezeichneten.

Mit dem Princip von der Alleinberechtigung der Naturwissenschaft, das der naturwissenschaftliche Realismus bei seiner übertriebenen Werthschätzung realistischer Kenntnisse übrigens mit dem Darwinismus theilt, steht in innigem Zusammenhang ein anderes Princip, das schon für sich allein betrachtet den Humanismus von Grund aus zu untergraben und umzustürzen geeignet wäre: es ist dies das Princip der Leugnung der geschichtlich gewordenen Auctorität, wie sie in den tausendjährigen Traditionen der christlichen Erziehungsmethode verkörpert erscheint. Ein beredter Anwalt dieser Auflehnung gegen die Auctorität der christlichen Schulüberlieferungen ist Huxley, welcher sagt: „Die moderne Civilisation beruht auf der Naturwissenschaft. Man nehme hinweg, was diese unserem Lande (England) gegeben hat, und unsere Stellung unter den tonangebenden Nationen ist vernichtet; denn es ist allein die Naturwissenschaft, welche der Intelligenz und der moralischen Kraft den Sieg verleiht über die

rohe Gewalt. Das ganze moderne Denken ist naturwissenschaftlich gefärbt; die Naturwissenschaft hat sich in die Werke unserer besten Dichter Eingang verschafft, und selbst der grösste Büchermensch, welcher mit seiner Unwissenheit in Naturwissenschaften und mit der Verachtung derselben coquettirt, ist unbewusst von ihrem Geiste durchdrungen und verdankt ihr seine besten Erzeugnisse. Ich glaube, dass sie es ist, die jetzt die grösste geistige Umwälzung herbeiführt, welche die Menschheit jemals erlebt hat. Sie belehrt die Welt, dass das oberste Tribunal Beobachtung und Experiment, aber nicht Auctorität ist; sie lehrt den Werth des wissenschaftlichen Beweises schätzen; sie erzeugt einen festen und lebendigen Glauben an das Dasein unveränderlicher, moralischer und physischer Gesetze, denen sich gehorsam zu unterwerfen das höchstmögliche Ziel eines intelligenten Wesens ist.“[1]) Hier haben wir in dürren Worten das Princip von der Alleinberechtigung der Naturwissenschaft ausgesprochen. Eine höhere Auctorität, als den Inductionsbeweis, als Beobachtung und Versuch, gibt es nicht. Die gleiche Ueberzeugung und die nämliche Verachtung gegen Auctorität und Tradition hat sich seitdem in weiten Kreisen so unausrottbar festgewurzelt, dass Huxley jetzt mit Behagen wahrnehmen wird, wie schnell seine apokalyptische Prophezeiung in Erfüllung gegangen ist. Der von Naturforschern geleitete Ansturm auf das Auctoritäts- und Traditionsprincip ist heute bereits in einen bissigen Camarillakrieg gegen das humanistische Gymnasium ausgeartet. Für die Berechtigung des Bruches mit der christlichen Schultradition beruft Preyer sich ausdrücklich auf die Reformation. „Die oft wiederholte Behauptung,“ sagt er, „durch Fortfall der alten Sprachen aus dem Schulunterricht, also Verlegung derselben in den Universitätsunterricht wie Sanskrit, werde eine Art Neobarbarei einreissen, dass die ganze moderne Bildung auf der ‚historischen Continuität‘ mit dem classischen Alterthum basire, beruht auf einer der grössten Selbsttäuschungen, denn in Wahrheit ist die Continuität längst

[1]) Th. H. Huxley, Reden und Aufsätze. Deutsch von Fr. Schultze. 2. Aufl. S. 111 f. Berlin 1879. Trotzdem ist Huxley nichts weniger als ein Feind der classischen Gelehrsamkeit. Er sagt S. 60: „Es ist durchaus nicht nöthig, dass der Knabe seine ganze Schulzeit der Naturwissenschaft widme: in der That, Keiner würde ein so einseitiges Vorgehen mehr beklagen als ich.“ Er erklärt S. 42 ausdrücklich, dass er mit denen „nicht sympathisire“, welche die classischen Studien auf den Mittelschulen beseitigen wollen.

unterbrochen und zwar durch Copernikus, Galilei und Luther. Der Idealismus war immer unabhängig vom Unterrichtsstoff".[1]) Als ob Copernikus, Galilei und Luther nicht classisch gebildete Männer gewesen wären. Und was räth erst Melanchthon, den die Protestanten doch als den „praeceptor Germaniae" feiern? „Lernet Griechisch zum Lateinischen," sagt er in seiner Wittenberger Rede 1518, „damit ihr, wenn ihr die Philosophen, die Theologen, die Geschichtschreiber, die Redner, die Dichter leset, bis zur Sache selbst vordringet, nicht den Schatten derselben umarmt, wie Ixion, da er die Juno zu umfangen trachtete."[2]) Nicht gegen den Classicismus also, sondern nur gegen die scholastische Schulphilosophie machte der Protestantismus Front. Wie ich im „Kirchenlexikon von Wetzer und Welte" (2. Aufl. Bd. III, 414 ff. Freiburg 1884) so ausführlich als die knappe und gedrängte Darstellung eines encyklopädischen Werkes es gestattet, dargelegt habe, hat das Christenthum von Anbeginn durch alle Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart alle höhere Bildung an den Betrieb der classischen Studien geknüpft und durch das hochwichtige Mittel der christlichen Erziehung, ohne das allerdings auch der Classicismus zuletzt ins Heidenthum zurückführen müsste, dafür gesorgt, dass die classische Form mit christlichem Inhalt erfüllt würde. Die katholische Kirche, als das verkörperte Princip der Auctorität und als Hüterin bewährter Traditionen, wird deshalb die Classiker als Bildungsmittel niemals preisgeben, ebensowenig wie das christliche Begräbniss in geweihter Erde, obschon weder dem Einen noch dem Anderen das Dogma im Wege stünde. Heisssporne und Classikerfeinde aus ihrer Mitte, wie in unserer Zeit den Abbé Gaume[3]), hat sie noch jedesmal mit derselben Entschiedenheit in die Schranken zurückgewiesen, wie sie jetzt die Schwärmer für Leichenverbrennung und die Götzendiener des Mailänder „Cremationstempels" zurückweist.[4]) Es gibt eben Dinge in der Welt, welche niemals „veralten", sondern für

---

[1]) Wiesbadener Rede vom 19. Sept. 1887 nach dem Referat der Gäa 1887 S. 752.

[2]) Corpus Reformatorum XI., 15 ff. Vgl. Paulsen, Gesch. des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten S. 74 ff Leipzig 1885; A. Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Pädagogik S. 215 f. Mainz 1876.

[3]) Vgl. meinen diesbezüglichen Artikel im Kirchenlexikon. 2. Aufl. Bd. V, 118 ff. Freiburg 1888.

[4]) Vgl. das Decret der Römischen Inquisition vom Mai 1886.

ewige Zeiten einen absoluten Werth behalten: und zu diesen Dingen gehören die heidnischen Classiker und die Geistesbildung, welche ihr Studium vermittelt.

II. Zweite Ursache. Verkehrte Lehrweise beim classischen Schulunterricht.

Allerdings verbündeten sich mit dem materialistischen Zeitzug und dem Alles überwuchernden Empirismus, welchen wir für die Feindschaft gegen humanistische Bildung in erster Linie verantwortlich machten, noch gewisse andere (Neben-) Ursachen zur gemeinsamen Verschwörung gegen ein Bildungssystem, das man so gerne als antiquirt abgethan wissen möchte. Hieher gehört nun vor Allem der vielerorts fühlbare Mangel einer besonnenen, von Pedanterie freien, guten Leitung des classischen Schulunterrichts. Es gibt gewiss noch manche Unterrichtsanstalten, in denen tüchtige, hochgebildete, feinsinnige Männer ihren Schülern mit hohem Geschmack die Classiker zu erklären und dem an sich etwas spröden Bildungsstoff Geist, Leben und Adel einzuhauchen wissen. Glückliche Abiturienten, die aus einer solchen Schule hervorgehen! Allein im Allgemeinen wird man Joh. Flach wohl Recht geben müssen, wenn er klagt: „Es kann in keiner Weise geleugnet werden, dass der philologische Unterricht auf den Gymnasien, soweit wir den aus allen deutschen Ländern vernommenen Stimmen trauen dürfen, eine andauernde Verschlechterung erlitten hat . . . Zuerst war es, wie Manche behaupten, die Einführung des Normal-Etats in Preussen, welche auch weniger talentirte Leute . . . in Folge der Schnelligkeit und Sicherheit, mit welcher eine materiell annehmbare Stellung erreicht wurde, der Philologie und Alterthumskunde in die Arme trieb. Dann kam in den 70er Jahren die ungeheuere Ueberschwemmung mit Leuten, welche bei dem allgemeinen Darniederliegen des Handels und der Industrie die Theologie oder Philologie überhaupt als das bequemste Brodstudium betrachteten, wodurch — wie kein Unbefangener bestreiten wird — ein bedeutendes geistiges Proletariat den höheren Anstalten zugeführt wurde.“[1]) Lehrer, die selbst

[1]) Joh. Flach, Classicismus oder Materialismus S. 4. Aehnliche Klagen ertönen auch aus anderen Ländern, so aus England (Vgl. Huxley a. a. O. S. 45 ff.), aus Frankreich (Raoul Frary, La question du Latin; deutsch von Rhode, Die Tyrannei der todten Sprachen, Hagen). Für Italien vgl. Dr. Stölzle, Italienische Gymnasien und Lyceen, München 1887 und die Besprechung dieser Schrift durch Credaro in der Rivista italiana di Filosofia (Vol. I. p. 254—274. Roma 1888).

in den Geist der Antike nicht eingedrungen sind, können in ihren Schülern unmöglich Begeisterung für dieselbe erwecken. Wo die Erklärung der Classiker, z. B. des Horaz, des Demosthenes und Sophokles, in grammatischen und lexikalischen Formelkram, in philologische Spitzfindigkeiten, in trockenes Syntaxabfragen sich verliert; wo keine Rücksicht genommen wird auf die ästhetische Seite einer Ode, auf den rednerischen Effect und Aufbau einer Rede, auf Idee und Entwickelung einer Tragödie: da muss zuletzt Langeweile und Ekel in der Seele des Gymnasiasten Platz greifen, so dass es nach dem Abiturientenexamen ihn niemals mehr gelüstet einen Classiker anzusehen. Man zeige dem Schüler den unbefangenen, heiteren und freien Geist, wie er Form und Maass gebend die Antike beherrscht; man mache ihn aufmerksam auf das harmonische Ebenmaass, das nicht nur in der Satz- und Periodenconstruction, sondern auch zwischen Gedankeninhalt und Sprachform in den Classikern waltet; man weise ihn hin auf die Meisterschaft in der Handhabung einer ohnehin elastischen und formenreichen Sprache, in welcher die Natur ganz zur Kunst und die Kunst ganz zur Natur geworden zu sein scheint; man führe ihn ein in das rechte Verständniss jenes so maassvoll wie unnachahmlich richtig abgetönten Verhältnisses, das die Beziehungen des Verstandes zur Einbildungskraft regelt und so den eigenen Stil vor Unnatur und Ueberladung bewahrt; man belehre ihn endlich vom christlichen Standpunkt aus sowohl über die Gediegenheit und Kernhaftigkeit der Ideen, in denen das rein Menschliche als solches (daher „Humaniora“) sich offenbart, als auch über die bedenklichen Schattenseiten einer dem Lichte der Offenbarung entrückten und darum erlösungsbedürftigen Menschheit: ein pädagogischer Misserfolg könnte wahrlich nur erwartet werden entweder von unbegreiflichem Leicht- und Stumpfsinn oder von gänzlicher Bildungsunfähigkeit des Schülers.

Wenn es aber wahr ist, dass „der philologische Geist vielfach unter der grammatischen Form zu Grunde gegangen ist“ (Flach), so liegt wohl Grund zur Vermuthung vor, dass bereits auf der Hochschule in Heranbildung der berufsmässigen Lehrer vielfach Miss- und Fehlgriffe begangen werden müssen. Auch in dieser Hinsicht wird man Flach, obschon er die Farben sonst etwas stark aufzutragen pflegt, beipflichten können, wenn er räth: „Vor allen Dingen sollte man bei philologischen Professoren etwas weniger auf Hefte mit umfangreichen Litteraturangaben und im Allgemeinen

weniger auf grosse Trockenheit, Verknöcherung, Geistlosigkeit, todte Gelehrsamkeit, Pedanterie und Aehnliches sehen, als vielmehr auch auf eine gründliche ästhetische Bildung, welche das Alterthum mit Geschmack und Geist zu behandeln versteht. Gerade der Mangel daran macht sich ebenso auf den Hochschulen, wie selbstverständlich dann bei den auf ihnen unterrichteten Lehrern der Gymnasien in unangenehmer Weise fühlbar.“ [1]) Dazu kommt, dass das akademische Studentenleben überhaupt in letzter Zeit in ein Fahrwasser eingelenkt hat, welches den hässlichen verunreinigenden Schlamm derb realistischer Usancen und Gewohnheiten mit sich führt. Die Rohheit der blutigen Mensuren, die Renomage mit „Schmissen“ und Corpshunden, die Freude an „Anrempelungen“ und Schlägereien, der Unfug des endlosen „Kneipens“ und insbesondere des — „Frühschoppens“ sind, um von Schlimmerem zu schweigen, nicht besonders geeignet, ein ernstes ideales Streben und Liebe zur harten Arbeit des Studiums in jungen Männern zu wecken und zu nähren, zumal wenn zum vornherein der Krebsschaden des geheimen Verbindungswesens und alles dessen, was damit zusammenhängt, an den Gymnasien schon das beste Mark der Jugend angefressen und verzehrt hat. Dass hier die Schule indessen weniger die Schuld trägt, als die um die Beaufsichtigung der Studenten sorglose Familie, liegt auf der Hand. Denn ohne die Mitwirkung der Familie sind selbst die vorzüglichsten Schulen ohnmächtig in der Handhabung der Disciplin, in Aufrechthaltung der Zucht und guten Sitte, in wirksamer Pflege eines ächt wissenschaftlichen Geistes. Die Eltern selbst sind es, welche in ihren Söhnen während der Gymnasialjahre meistens den Grund legen zu jenem unfruchtbaren und verhängnissvollen Bummelleben, das man dann euphemistisch „akademische Studienzeit“ nennt, etwa wie „canis a non canendo.“ Die Wahrheit ist oft unangenehm und bitter; aber gesagt musste sie werden.

---

[1]) Flach, a. a. O. S. 7. Auf den gleichen Krebsschaden macht Eimer (Humboldt S. 1 ff. 1887) aufmerksam, wie denn überhaupt die Darwinisten sich an die bestehenden Missstände krampfhaft anklammern, um das humanistische Gymnasium im Princip zu bekämpfen. Möchten sie aber nur den Satz bedenken: „Abusus non tollit usum.“ Unfähige Lehrer der Naturwissenschaft würden ja ähnliches und noch grösseres Unheil unter den Schülern anrichten: das möge man dort niemals vergessen!

III. Dritte Ursache: Unwissenheit vieler Philologen in naturwissenschaftlichen Fragen.

Wie aus den Aeusserungen der darwinistischen Classikerfeinde unzweifelhaft hervorgeht, muss der jetzige Niedergang der classischen Bestrebungen sowie die Abkühlung der Begeisterung für die Antike theilweise auch auf einen Grund zurückgeführt werden, der zwar nicht in demselben Maasse, wie der realistische Zeitzug und die modernen Mammonsgelüste, seinen verderblichen Einfluss geltend macht, sicherlich aber ganz erheblich dazu beiträgt, die classische Alterthumswissenschaft und das humanistische Studium bei einem grossen Theile der gebildeten Welt gründlich verhasst zu machen. Wir meinen die stupende Unwissenheit, welche classische Philologen und selbst Universitätsprofessoren in Sachen der Mathematik und Naturwissenschaften manchmal zur Schau tragen.

Es lässt sich nun einmal nicht mehr in Abrede stellen, dass ein gewisses Maass naturwissenschaftlicher Kenntnisse heutzutage ebenso zur allgemeinen höheren Bildung gehört, wie die classische Alterthumskunde. Wenn ein Parlamentsredner seine sonst gut durchdachte und gesetzte Rede durch den blossen Umstand unwirksam machen kann, dass er „das lex“ statt „die lex“ sagt, so verfällt ein noch so gründlich gebildeter Philologe nicht minder dem Fluche der Lächerlichkeit, wenn er — wie das in gewissen Broschüren zur Vertheidigung des classischen Studiums schwarz auf weiss zu lesen ist — von „Sonnennebelflecken“ (statt „Sonnenflecken“) oder von „Infusionsthieren“ u. dgl. schwatzt. Ein gewisser Professor Rosenkranz in Königsberg schrieb unlängst: „Das Silber ist die höhere Reproduction der unedlen Metalle. Das spröde schmutzigweisse Platin ist zwar specifisch etwas schwerer als Gold, allein im Grunde nur eine Paradoxie des Silbers, die höchste Stufe der Metallität einnehmen zu wollen. Dies gebührt nur dem Golde . . . in ihm kommt die Metallität zur völligen Sättigung und lacht uns daher auch aus ihm mit dem warmen Glanze eines reinen lieblichen Gelb an.“ Darf es verwundern, wenn Schellbach solche Blössen sich zu Nutzen macht, um dadurch die Alleinberechtigung realistischer Bildung darzuthun? „Mathematiker und Physiker“, sagt er nicht ganz mit Unrecht, „werden über solche Absurditäten, mit denen uns die Naturphilosophen auch vor dem Auslande beschimpft haben,

empört. Gewöhnliche gebildete Leute . . . lachen höchstens über den Gallimathias, aber vergeben und vergessen ihn schnell[1])." In der That muss die Unwissenheit in der exakten Wissenschaft oftmals den ganzen Sarkasmus des Naturforschers herausfordern. Darum begehen gewisse Schwärmer für die Antike, zumeist einseitige Philologen, eine doppelte Unvorsichtigkeit, wenn sie den Werth der Classiker durch Herabsetzung und Verächtlichmachung der Naturwissenschaften, von denen sie oft selber nicht das geringste Verständniss besitzen, heben zu können wähnen. Es verräth wenig Klugheit, wenn man den Classicismus überschwänglich preist und bis in den Himmel erhebt, bloss um durch Contrastwirkung die exakten Wissenschaften in den Schatten zu stellen oder gar als giftige Quellen des Atheismus und Materialismns zu verdächtigen. Keine Wissenschaft als solche dient zerstörenden Tendenzen und es ist Unrecht, die Naturwissenschaften als solche der Begünstigung und Verbreitung unlauterer Anschauungen und unwürdiger Handlungsmaximen zu bezichtigen. Wenn der treffliche Joh. Schulze den entsetzlich bornirten Ausspruch thun konnte: „In einer Zeile des Cornelius Nepos liegt mehr Bildungsstoff als in zwanzig mathemathischen Formeln," so begreift sich leicht, wie der Zorn und die Entrüstung der Naturforscher in hellen Flammen ausbrechen muss. Sie erwiedern ganz schlagfertig, dass „die Kenntniss der Nothwendigkeit und des Wesens der einzigen Zahl e (Basis des logar. natur.) für die heutige Menschheit wichtigere Folgen hat, als die gesammte Litteratur der Griechen und Römer zusammengenommen." Denn könnte diese letztere „plötzlich aus dem Bewusstsein der Menschen verschwinden, so würde die gegenwärtige Welt in keiner Weise ernstlich von solchem Verluste berührt werden, wohl aber müsste, wenn der menschliche Geist die Einsicht in das Wesen der Zahl e verlöre, dies die grossartigste Umwälzung der Gesellschaft nach sich ziehen." [2]) Sieht man von den Uebertreibungen ab, die nach einer entgegengesetzten Seite hin in dieser Abfertigung liegen, so muss man gestehen, dass der Hieb sitzt und auch reichlich verdient war.

---

[1]) Vgl. Gäa, Bd. 23. S. 459. 1887.

[2]) Gäa. Bd. 23. S. 458. 1887.

IV. Vierte Ursache: Ungeschicklichkeit von Schulmännern in der Vertheidigung der classischen Grundbildung.

Zur groben Unwissenheit in naturwissenschaftlichen Dingen kommt häufig genug die gleich betrübende Erscheinung, dass die Vertreter der classischen Philologie oder die schriftstellernden Freunde der humanistischen Allgemeinbildung durch die äusserst ungeschickte und bedenkliche Art, wie sie den Classicismus zu vertheidigen suchen, den naturwissenschaftlichen Gegnern selber Waffen in die Hände spielen, welche diese zur Bekämpfung des Humanismus auf das Geschickteste verwerthen und ausnützen.

Es kommt vor[1]), dass ein Gräcist die lateinischen, ein Latinist die griechischen Classiker nach Kräften heruntersetzt, bloss um seinem Specialfach den Nimbus des Vorrechts oder der Alleinberechtigung zu sichern und zu bewahren. Anstatt in maassvoller Werthschätzung aller in Betracht zu ziehenden Momente für die griechisch-römische Bildung als ein Ganzes für sich in die Schranken zu treten und so eine gemeinsame Schutzwehr zu schaffen, welche zugleich mit dem Fremden das Eigene zu schützen geeignet wäre: sehen wir einige Latinisten und Gräcisten das seltene Schauspiel jener zwei kämpfenden Löwen aufführen, die sich gegenseitig mit Haut und Haar bis auf die Schweife auffrassen. Der Latinist glaubt es seinem Specialfach schuldig zu sein, die griechischen Schriftsteller zu zerzausen und als ungeeignete Jugendbildner hinzustellen, worauf der Gräcist die Würde und Ehre seiner Stellung dadurch zu wahren sucht, dass er an den lateinischen Classikern blutiges Wiedervergeltungsrecht ausübt. Daraus zieht nun der Classikerfeind den naheliegenden Schluss: Nun denn, fort mit beiden!

Wer könnte leugnen, dass den Hellenen als Bildnern des natürlichen Menschen vor den Römern die Palme gebührt, dass die plastische Gestaltung ihrer Ideen mit einer unnachahmlichen Anmuth

[1]) Wir hatten vor, auch die Schrift von Dr. H. Vaihinger, Naturforschung und Schule, eine Zurückweisung der Angriffe Preyers auf das Gymnasium vom Standpunkte der Entwickelungslehre (Köln und Leipzig 1889) an dieser Stelle kritisch zu beleuchten und das Fiasko einer so erbärmlichen „Vertheidigung" der classischen Studien aus Licht zu stellen. Da diese Arbeit aber inzwischen bereits in den „Stimmen aus Maria-Laach", Jahrgang 1889, 4. Heft, S. 406—422 gethan ist, so stehen wir von unserem ursprünglichen Vorhaben ab. Vgl. auch die kurzen Gegenausführungen von J. G. Witte, Sinnen und Denken S. 123 ff. Anmerkung. Halle 1889.

und Grazie der Formen Hand in Hand geht? Und dennoch behauptet Sicard: „Keine Litteratur ist wahrhaft human gewesen und folglich geeigenschaftet, von allen Zeiten und Ländern verstanden zu werden als die lateinische. Es scheint, als ob dem römischen Volke die Gabe verliehen wäre, die Sprache der Vernunft und des gesunden Sinnes zu reden. Es ist so recht die Menschheit überhaupt, der allgemeine Mensch, der sich durch den Mund dieser Herren der Welt in einem ernsten und von überlegener Schärfe durchdrungenen Idiom ausspricht. Es sind Ideen, Gefühle der innersten Menschenbrust, denen man in den lateinischen Autoren begegnet, und Niemand liest ihre Werke, ohne darin so etwas wie ein Echo der Menschenvernunft selber herauszuhören.“[1]) Gewiss hat Sicard Recht, wenn er den Bildungswerth der römischen Classiker recht hoch anschlägt; aber er hätte doch etwas weniger Ausschliesslichkeit walten lassen sollen. Auf keinen Fall aber durfte er die römische Litteratur auf Kosten der höher gebildeten, edleren, kunstsinnigeren Hellenen erheben, wenn er meint: „Es ist manchmal weniger der Mensch als vielmehr der Grieche dieser bestimmten Zeit und dieses bestimmten Ortes, der in ihren Schriften lebt . . . Man athmet eine particularistische Luft“ (l. c). Wenn irgendwo die reine Menschlichkeit in ihrer ganzen Grösse und Tiefe einen ungeschminkten Ausdruck gefunden hat, so ist es in den unsterblichen Werken der Griechen. Um wie viel richtiger und treffender hat doch Cardinal Manning in England den absoluten wie den relativen Werth der griechischen und römischen Schriftsteller abzuschätzen verstanden, wenn er sagt: „Ich glaube, dass die zwei grossen Traditionen der classischen Litteratur in der griechischen und römischen Welt für die natürliche Ordnung ein intellectuelles System bilden, welches für die Entwickelung und Ausbildung der Fähigkeiten und Kräfte des Geistes wesentlich ist. Ich sage: für die natürliche Ordnung; denn ich rede nicht von der höheren Bildung durch die Ueberlieferung der geoffenbarten Wahrheit. Das Griechische ist die älteste Sprache und hat allen anderen als Grundriss gedient. Es ist heute noch so frisch wie bei seiner Geburt. Mit Bezug auf Feinheit, Biegsamkeit, Präcision und Fruchtbarkeit besitzt es keinen Nebenbuhler und ich habe immer geglaubt, dass zwischen dem Griechischen und dem Englischen eine wunderbare

[1]) Sicard. Les études classiques avant la Révolution. p. 119. Paris 1887.

Analogie und Verwandtschaft bestehe. Ich schaue darum mit Trauer auf die Bestrebungen der Neuzeit herab, die griechische und lateinische Welt von der Erziehung der Engländer auszuschliessen und durch die modernen Sprachen zu ersetzen, nach welchen in unserer commerciellen und utilitarischen Zeit so starke Nachfrage ist."[1])

Wenn wir nun aber dem Gräcisten Joh. Flach Glauben schenken sollen, so sind die griechischen Classiker auch die einzigen Muster und Vorbilder. Ja, es fehlte nicht viel daran, dass er die römischen Schriftsteller auf den Gymnasien unter Verbot gestellt wissen möchte. Er kehrt die obigen Sätze Sicards um, wenn er bei einem Vergleich zwischen Homer und Virgil bemerkt: „Auf der einen Seite (Homer) ebenso ein allgemein menschlicher Blick, grosse Charakterdarstellung, Naturschilderung, Wärme und Wahrheit der Empfindung, wie auf der anderen Seite (Virgil) beschränkter Localpatriotismus, Unfähigkeit der Charakteristik, unentwickeltes Gefühl gegenüber den Erscheinungen der Natur und conventionelle Plattheit, die baar jeder wahren Empfindung ist . . Der fromme Held Aeneas verhält sich zu Hektor und Achilles etwa wie ein Pferdejude der Provinz Posen zu Bleichröder oder wie ein strebender Landrath zu Perikles."[2]) Von Horaz heisst es: „Der gebildete Philologe kann heute nicht daran zweifeln, dass die schönsten Oden des Horaz auf dem Gebiete der sympotischen und erotischen Lyrik ebenso wie seine Naturschilderungen, Uebertragungen oder Uebersetzungen griechischer Vorbilder sind, genau wie seine Metra und strophischen Compositionen, während sein Eigenthum und seine Originalität hauptsächlich in jenen langweiligen und fadenscheinigen Loyalitätsoden zu suchen ist. Ihn mit Heine zu vergleichen, blieb der beschränkten deutschen Schulmeisterei vorbehalten" (a. a. O. S. 14). Ebenso schlecht wie „diese abgeblasste horazische Lyrik", mit der man „den Primaner zu Tode hetzt", kommt „das fade, aus Chroniken zusammengestoppelte, ohne Ueberzeugung und Gesinnung vorgebrachte Geschwätz" des Livius weg, den „nur litterarhistorische Kritiklosigkeit zu einem Historiker stempeln konnte" (a. a. O. S. 16). Und erst der arme Cicero, der da „weder als Mensch noch als Staatsmann Anspruch auf unsere Hochachtung machen darf", dessen „Staatsreden uns einen eitlen Schönredner offenbaren, der von staatsmännischer Moral und Be-

[1]) Manning in der „Pall Mall Gazette" Dec. 1886.
[2]) Flach, Der Hellenismus der Zukunft S. 11 f.

gabung ebenso weit entfernt ist, wie von dialektischer Kraft und Wirkung und den Schwerpunkt seiner rednerischen Technik auf schöne Phrasen, regelmässige Construction und Wohlklang der Worte legt" (S. 17 f.)! Sind das nicht zum Mindesten starke Uebertreibungen? Das Gesammtergebniss seiner Vergleichung der griechischen mit der römischen Litteratur fasst Flach also zusammen: „Dort auf allen Gebieten das Höchste, was der menschliche Geist geleistet hat und leisten kann — hier die dürftigste Imitation, nirgends Originalität oder überhaupt nichts. Die moderne Cultur wäre in den Klöstern und Rohheiten (sic) des scholastischen Mittelalters erstickt, wenn uns nicht im Osten der glänzende Stern des griechischen Alterthums (wir müssen den geschichtskundigen Professor hier unterbrechen mit dem Zusatz: „dessen Schätze die Klöster des Mittelalters ebenfalls gerettet haben") aufgegangen wäre. Es hätte keinen grossen Dichter der Nachwelt gegeben, wenn nicht Homer, Sophokles und Aristophanes vorangegangen wären; aber die Welt stände genau auf derselben Stelle, wenn sämmtliche lateinische Schriftsteller, die auf den Schulen interpretirt werden, ihren Untergang gefunden hätten. Niemand ist dadurch besser, geläuterter, gebildeter geworden, dass er das philosophische Geschwätz Cicero's gelesen hat" (a. a. O. S. 19).

Es ist traurig, solch' bemitleidenswerthen Ausfällen gegen die Lateiner bei einem Philologen zu begegnen, der den Classicismus retten und vertheidigen will. Es gibt Leute, die auch bei den griechischen Classikern viel „kindisches Zeug" und „Unsittlichkeit" entdeckt haben wollen. Ueber solche Zwirnsfäden stolpert nun Flach freilich nicht; wie könnte er sonst die Lectüre von Elegien des Properz oder des Tibull anstatt des Horaz auf Prima empfehlen? Doch dies nur im Vorübergehen. Was wir feststellen wollten, ist nur die befremdende Thatsache, dass manche Philologen in unverständigem Uebereifer den Classikerfeinden unbewusst in die Hände arbeiten, wenn sie den Werth derjenigen Classiker, die nicht in ihr Specialfach einschlagen, herabmindern. Wer den Gewinn bei diesem frevelhaften Vabanque-Spiel in die Tasche streicht, das sind die dem humanistischen Studium abholden Naturforscher. Sie lachen sich weidlich ins Fäustchen, und von ihrem Standpunkt haben sie Recht. So gilt auch hier leider der Satz: Die schlimmsten Feinde sind die eigenen Hausgenossen.

(Schluss folgt.)

Pascals Stellung zum Skepticismus.

Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Philosophie.

Von Matthias Sierp.

(Fortsetzung.)

Zweiter Theil.

Beleuchtung der Anklage.

I. Princip und Methode der Interpretation.

Um die gegen Pascal erhobene Anklage des Skepticismus würdigen zu können, sind einige Bemerkungen über den Charakter seiner „Gedanken“ vorauszuschicken. Wie oben schon gesagt, schrieb Pascal seine Gedanken nur dann nieder, wenn sein krankhafter Zustand ihm solches erlaubte, so dass zwischen den einzelnen Niederschriften grosse Zwischenräume liegen. Da diese Fragmente nur ein Erinnerungszeichen für seinen persönlichen Gebrauch sein sollten, so drücken sie natürlich seine Gedanken höchst unvollständig aus, wenigstens für Andere, welche in seinen Gedankengang nicht eingeweiht sind. Positive Zeugnisse sagen aus, dass das Werk aus Dialogen und Briefen bestehen sollte. Es müssen sich also in dem vorbereiteten Material Einwürfe und Antworten darauf vorfinden; leider war die Arbeit nicht so weit gediehen, dass wir genau ermitteln könnten, ob irgend ein Fragment einen Einwurf oder aber einen aus der Seele Pascals geschöpften Gedanken enthält. Wir sind

[1]) Als die vorliegende Abhandlung schon seit längerer Zeit verfasst war, erschien in Frankreich über denselben Gegenstand ein Werk, dessen Titel lautet: „Etude sur le scepticisme de Pascal considéré dans le livre des Pensées par E. Droz“ (Paris 1886. 390 p.). Der Leser wird darin mehrere der hier angedeuteten Gesichtspunkte weiter entwickelt finden, ganz neue wesentliche Betrachtungen aber darin vergebens suchen.

deshalb nicht überrascht, Dunkelheiten oder gar Widersprüchen zu begegnen. „Die Gedanken Pascals," sagt Ch. Nodier, „waren kein Buch, sondern nur das Material zu einem Buche, und zwar ein Material, das, wie kaum ein anderes, Veränderungen unterlag. Wenn wir die Sache von diesem nach meiner Ansicht allein wahren Standpunkte betrachten, so werden wir wohl weniger geneigt sein, den verschiedenen Varianten eines formlosen Entwurfes, der überall Schwung, und um es frei herauszusagen, unvorsichtige Vermessenheit zeigt, grosse Wichtigkeit beizulegen. Es sind ja nur Improvisationen eines plötzlich erregten, aber von seinem Plane tief eingenommenen Geistes, der sich stets Einwürfe stellt, ohne Zeit zu einer Antwort darauf zu finden, ja der nicht einmal weiss, ob er jemals darauf antworten wird. Ausserdem wissen wir nicht, welchen Platz jedes einzelne Fragment in diesem ausgedehnten Plane einnehmen sollte." Wie Faugère mit Recht bemerkt, würde mancher Gedanke, der uns jetzt dunkel oder übertrieben vorkommt, klar, einfach und natürlich erscheinen, wenn wir ihn an der ihm im Ganzen zukommenden Stelle erblickten. Die ersten Herausgeber haben die Verwirrung noch vermehrt, indem sie dem ihnen bekannten Plane Pascals keine Rechnung trugen, sondern die schon genugsam verworrenen Gedanken auch noch ohne jegliche Ordnung abdrucken liessen. Die neuern Ausgaben liefern uns allerdings, jedes einzelne Fragment für sich betrachtet, einen sichern Text, aber einen inneren Zusammenhang in alle Bruchstücke haben sie nicht gebracht. Man kann deshalb Vinet nur beistimmen, wenn er sagt, dass auf den „unzusammenhängenden Lappen", die man uns übergeben hat, Pascal nicht als ein Mensch figurirt, der schreibt, sondern als Einer, der erst denkt oder besser nach Gedanken sucht. „Man täusche sich nicht," sagt derselbe Verfasser, „viele seiner Behauptungen sind verkleidete Fragen. Statt zu sagen: Ist das so? sagt er oft: Das ist so. Er spricht absolut aus, was für ihn nur relativ (unter dem gerade betrachteten Gesichtspunkte) wahr ist. Zuweilen ist er selber es nicht einmal, der spricht, sondern ein Dritter, sein Gegner vielleicht. Man müsste keine Erfahrungen im schriftstellerischen Berufe haben, um nicht sofort meine Voraussetzungen zuzugeben. Denken heisst abwechselnd bejahen und zweifeln, fragen und antworten. . . . Viele Leute können nur mit der Feder in der Hand denken. Das war bei Pascal zwar nicht der Fall, aber dennoch gibt uns ein guter Theil seines Werkes nicht das Resultat seines Denkens, sondern

vielmehr die innere Gedankenarbeit selbst, ich möchte sagen die Gährung seines Geistes."

Von diesem Gesichtspunkte nun müssen wir stets die Bruchstücke Pascals betrachten und uns folglich bei ihrer Auslegung davor hüten, ungerechte Schlüsse über die Tragweite gewisser Sätze zu ziehen. Beobachten wir nur, was in der alltäglichen Kritik vorgeht. Was antworten gewöhnlich die Schriftsteller, wenn man ihre Ansichten auf Grund von Citaten aus ihren Werken angreift? Sie sagen, man verdrehe den Sinn ihrer Worte, indem man sie aus dem Zusammenhange reisse, während sie in diesem Zusammenhange ihre natürliche Erklärung fänden. Und meistens haben sie Recht. In höherem Grade lassen sich diese Grundsätze auf Pascal anwenden. Wenn man mit Recht hat sagen können: „Gib mir nur vier Zeilen eines Menschen und ich mache mich anheischig, ihn an den Galgen zu bringen," was für Unheil würde man erst mit den vielen Bruchstücken anrichten können, die Pascal gewissermassen inmitten eines beständigen Todeskampfes niederschrieb, und zwar bloss um seinem Gedächtnisse zu Hilfe zu kommen?

Aus diesen Bemerkungen ergeben sich ohne Weiteres auch die Regeln, die bei der Auslegung der Gedanken Pascals maassgebend sein müssen. Ein doppeltes Verfahren kann im Allgemeinen eingeschlagen werden.

Das erstere wird von den Gegnern Pascals befolgt. Sie gehen vom Grundsatze aus, dass derselbe als Jansenist und eifriger Vertheidiger dieser Irrlehre ein Feind der menschlichen Vernunft sein musste. Um die jansenistische Lehre von der Erbsünde und der Gnade nicht zu verleugnen, musste er der gefallenen Vernunft alle Fähigkeit, wenigstens in religiösen Dingen die Wahrheit mit Gewissheit zu erkennen, absprechen. Dieses vorgefasste Urtheil suchen sie sodann dadurch zu rechtfertigen, dass sie aus dem ganzen Werke prägnante Stellen mit skeptischem Anstrich auswählen, ohne zu untersuchen, ob dieselben nicht etwa richtige Gedanken bloss zu allgemein ausdrücken oder auch übertreiben. Wie wir schon bemerkten, ist es freilich ein Leichtes, solche Gedanken ausfindig zu machen. Diese oft dunklen Aeusserungen und Uebertreibungen werden sodann verallgemeinert und so glauben sich die Gegner berechtigt, Pascal als einen Skeptiker darzustellen.

Das andere Verfahren entspricht mehr den Principien einer gesunden Kritik. Es besteht darin, dass man zuerst nach dem

allgemeinen Zwecke und dem Grundgedanken Pascals forscht, um aus diesem heraus die dunkeln und wiedersprechenden Gedanken zu erklären. Es muss wenigstens der ernstliche Versuch gemacht werden, einen solchen Grundgedanken herauszufinden, in dessen Lichte die vorgeblichen Widersprüche zwischen einzelnen Gedanken sich ausgleichen lassen.

Es braucht wohl nicht näher dargethan zu werden, dass von den beiden Methoden nur die letztere die unsrige sein könne. Wennschon Pascal ein eifriger Anhänger des Jansenismus gewesen, so folgt daraus doch nicht, dass er die äussersten Consequenzen des Systems gezogen habe. Es muss überhaupt als Regel gelten, dass eine Irrlehre zwar durch die aus ihr entspringenden Absurditäten widerlegt, der Irrende aber darum nicht für alle aus diesem Irrthume herleitbaren Consequenzen verantwortlich gemacht werden kann, ausser wenn er dieselben selbst ausdrücklich anerkennt. Ist es doch eine geschichtlich zu erweisende Thatsache, dass noch niemals ein falsches und verderbliches Princip bis zu seinen äussersten Consequenzen durchgeführt worden ist. Der gesunde Menschenverstand schützt oft die schwache Vernunft vor allzuschweren Verirrungen, und seine Herrschaft ist auch bei Pascal in hohem Grade erkennbar.

Wir müssen also zunächst den Grundgedanken Pascals aufsuchen, um die übrigen Fragmente daraus zu erklären. Wo aber denselben finden? Vor allen Dingen nicht in den einzelnen Fragmenten selbst, deren Zusammenhang mit dem ganzen Werke ja nicht deutlich genug hervortritt, sondern in anderen vollständigeren, mehr abgeschlossenen Abhandlungen, z. B. über das Leere, über den geometrischen Geist, über die Ueberredungskunst. Die erste dieser Abhandlungen ist nun gleich schon dem Skepticismus ganz und gar entgegengesetzt. Allerdings schliessen gerade hieraus die Ankläger, dass diese Abhandlung in eine Zeit fällt, wo Pascal noch nicht im allgemeinen Zweifel befangen war. Letztere Behauptung ist aber durchaus willkürlich, da wir die Zeit der Abfassung nicht bestimmen können. Das Bruchstück, welches wir besitzen, scheint nur die Vorrede zur Abhandlung über das Leere zu bilden. Diese letztere war aber im Jahre 1651 noch nicht vollendet; denn in einem Briefe Pascals an Ribeyre vom selben Jahr heisst es: „Sie werden diese (Folgerungen) bald in einer Abhandlung ausgeführt sehen, an deren Vollendung ich arbeite (dans un traité que j'achève).“ Die Vorrede ist schwerlich früher geschrieben; Havet meint, sie

müsse wenigstens vor der sog. grossen Bekehrung (1654) abgefasst sein. Danach würde sie also in die Zwischenzeit zwischen den beiden Bekehrungen Pascals (1646—1654), aber nicht vor das Jahr 1651 fallen. Wenn wir nun aber Sainte-Beuve Glauben schenken, so wäre Pascal gerade um diese Zeit, nämlich in den fünf Jahren vor seiner „zweiten Bekehrung" Skeptiker gewesen. Anderseits findet Havet in dem Fragmente Aeusserungen, deren Spitze gegen die Jesuiten gerichtet sein soll, weil diese angeblich in der Theologie anstatt Schrift und Kirchenväter ausschliesslich die Vernunft gebrauchten. Ist diese Bemerkung begründet, so würde die Abfassung des Fragments auf eine Zeit hindeuten, wo Pascal schon ganz jansenistisch gesinnt und vielleicht schon in Polemik gegen die Jesuiten eingetreten war. Es ist also den Anklägern Pascals nicht gestattet, dieses Fragment als einer frühern Periode angehörend zurückzuweisen.

Die Abhandlung über den „geometrischen Geist" ist ebenso wie diejenige über die „Ueberredungskunst" nach Havet zu einer Zeit entstanden, wo die religiöse Richtung Pascals schon stark hervortrat, ohne sich jedoch in theologischen Betrachtungen bereits ganz zu verlieren. Havet vermuthet deshalb, beide Abhandlungen seien in der ersten Zeit seines zurückgezogenen Lebens in Portroyal, kurz vor den Provinzialen, also gegen 1655, verfasst, während Faugère (citirt von Schwartz in seiner deutschen Ausgabe der Gedanken Pascals, I, 153) meint, dass verschiedene Umstände bezüglich der Abfassung des letzten Fragments auf das Jahr 1657 oder 1658, die Zeit zwischen den Provinzialen und den Schriften über das Formular, hindeuten. In beiden Fragmenten wittert Havet den Skepticismus.

Alle drei Abhandlungen sind also zu einer Zeit geschrieben, wo Pascal schon den Plan eines Werkes zur Vertheidigung der Religion gefasst hatte und an dessen Ausführung arbeitete. Die Behauptung, es würden uns die Ueberzeugungen Pascal's darin unter einem ganz andern Gesichtspunkte als in seinem apologetischen Werke dargestellt, muss als durchaus unbegründet zurückgewiesen werden. Uebrigens werden wir im Folgenden Gelegenheit finden, diese Uebereinstimmung auch positiv nachzuweisen.

Wie die Anklage, so wird auch die Vertheidigung drei Gesichtspunkte ins Auge fassen. Zuerst ist zu untersuchen, ob Pascal dem theologischen Skepticismus im weitesten Sinne gehuldigt, d. h. ob er nur in und durch den Glauben an die Offenbarung sichere

Wahrheitserkenntniss anerkannt habe; diese Frage wird sich erledigen, indem wir seine Stellung zu den Grundgewissheiten, d. h. zu den Grundlagen des natürlichen Wissens, erörtern. Dann werden wir erforschen, ob er wenigstens dem theologischen Skepticismus im engeren Sinne verfallen gewesen sei und damit seine Stellung zu den Grundwahrheiten der sittlichen Ordnung und der natürlichen Religion darthun. Endlich werden wir die Anklagen Havet's und Lescoeur's, wonach Pascal entweder einem blinden oder nur auf Wahrscheinlichkeit beruhenden Glauben gehuldigt hätte, auf ihren Werth zu prüfen und so seine Stellung zu den Glaubwürdigkeitsmotiven der christlichen Religion darzulegen haben.

II. Pascals Stellung zu den Grundgewissheiten.

Wenn wir der erkannten Wahrheit so entschieden zustimmen, dass jede Furcht vor Irrthum ausgeschlossen ist, so besteht für uns Gewissheit. Diese ist also die feste, jeden Zweifel und jede Furcht des Irrthums ausschliessende Zustimmung des Denkgeistes zu einer wirklichen oder scheinbaren Wahrheit. Eine unwillkürliche, durch keine Reflexion hervorgebrachte Gewissheit besitzen wir als eine glückliche unverlierbare Gabe der Natur in der Herrschaft der Wahrheit über den Menschengeist, welche ihm Gewissheit selbst gegen seinen Willen gibt. Aber diese unwillkürliche Gewissheit kann in der Reflexion theilweise erschüttert werden, indem der nachdenkende Mensch findet, dass er nicht wenige Kenntnisse für wahr gehalten hat, welche sich als falsch oder doch als zweifelhaft herausstellen. Es wird dadurch der denkende Geist veranlasst, seine unwillkürliche Gewissheit einer Prüfung zu unterziehen, um die Tragweite ihrer Berechtigung kennen zu lernen. Bei dieser Prüfung wird sich bald herausstellen, dass die unwillkürliche Gewissheit nicht immer auf Wahrheit beruht, dass überhaupt das menschliche Wissen ein beschränktes und deshalb ein der Gefahr des Irrthums unterliegendes ist. Ein innerhalb gewisser Grenzen gehaltener Zweifel ist darum nicht allein möglich, sondern auch berechtigt. Ein solcher Zweifel reicht natürlich nicht hin, die Anklage des Skepticismus zu begründen. Skeptiker ist man nur dann, wenn man überhaupt keinen Gewissheitsgrund anerkennt, sondern den Zweifel geradezu zum Princip erhebt, auf alle Wahrheiten ausdehnt und die Möglichkeit der Ueberwindung desselben durch das ver-

nünftige Denken von vornherein ausschliesst. Ein solcher principieller Zweifel, solch ein systematisches Verzweifeln an aller Wahrheit hat durchaus keine Berechtigung.

Es gibt also Grundgewissheiten, deren Leugnung den Skeptiker kennzeichnet, welche aber so feststehen, dass der Versuch, sie ernstlich zu bezweifeln, sich sofort als vergeblich erweiset. Es gibt eine Grundbedingung, eine Grundthatsache und eine Grundwahrheit. Die Grundbedingung ist die natürliche Befähigung der Vernunft zur Erkenntniss der Wahrheit; denn nur die wahrheitsfähige Vernunft kann nach Wahrheit streben. Die Grundthatsache ist die eigene Existenz, da selbst der Zweifel an unserm eigenen Dasein die Wirklichkeit desselben nothwendig einschliesst. Die Grundwahrheit endlich ist das Gesetz des Widerspruchs, mit dessen Leugnung die absolute Denkwillkür zum Gesetz erhoben und der Skepticismus zum Princip erhoben würde. Ausserdem wäre es unsinnig und unsittlich, das Dasein der Aussenwelt und die Existenz der sittlichen Ordnung ernstlich zu bezweifeln. Der Zweifel am Dasein der Aussenwelt im Ganzen würde das Denken, welches ohne ein Nicht-Ich, ohne Gegenstände nicht bestehen kann, unmöglich machen und zugleich mit dem Leben in den grellsten Widerspruch treten, während der Zweifel an der Gewissheit der obersten Principien des sittlichen Handelns und der sittlichen Ordnung einen Protest des Gewissens hervorrufen würde, der nur durch Aufgeben jenes Zweifels zu beschwichtigen wäre [1]).

Wie verhält sich nun Pascal zu jenen Grundgewissheiten?

Ausdrückliche Aeusserungen, worin Pascal seine eigene Existenz oder das Dasein der Aussenwelt angezweifelt hätte, werden selbst von seinen Anklägern nicht beigebracht. Doch sollen viele Fragmente darthun, dass er thatsächlich dem radikalsten Zweifel gehuldigt habe. „Pascal," sagt Havet, „nimmt alle Principien des Skepticismus an und stimmt in alle Consequenzen dieses Systems ein: nämlich, dass der Mensch nichts mit Gewissheit erkennen kann, sei es, weil die Dinge selbst keine unwandelbare Wesenheit haben, sei es, weil der Mensch keine Fähigkeit besitzt, das Unwandelbare in den Dingen zu erfassen oder weil alle seine Vermögen trügerisch sind. Er billigt alle Consequenzen des Skepticismus, nämlich dass die ganze Weltordnung ohne feste, unwandelbare Grundlage sei, dass es also keine Wissenschaft, sondern nur subjective Ansichten

[1]) Vgl. Hagemann, Logik und Noetik, S. 193. Freiburg 1887.

gebe, keine Moral, sondern nur Sitten, kein natürliches Recht, sondern nur Gebräuche.“ Er verherrliche den Skepticismus und sage ausdrücklich: „Der Pyrrhonismus ist die Wahrheit.“ Selbst das Widerspruchsgesetz werde von ihm umgestossen, indem er sage: „Alle ihre Grundsätze sind wahr, die der Pyrrhonianer, der Stoiker, der Atheisten u. s. w., aber ihre Folgerungen sind falsch; denn die entgegengesetzten Grundsätze sind ebenfalls wahr.“ Havet und Lescoeur wollen in Pascals Gedanken alle Gründe entwickelt finden, welche die alten und die neuern Skeptiker vorbrachten, um den allgemeinen Zweifel zu rechtfertigen. In kein Erkenntnissmittel habe er Vertrauen: Auctorität, Sinne und Vernunft seien in seinen Augen gleich verdächtig. Besonders aber greife er die Vernunft als Erkenntnissmittel mit grosser Bitterkeit an. Die Regeln der Vernunft, wie sie von den Logikern gelehrt werden, vergleiche er (art. VI, 49.) mit den Gesetzen, welche sich die Soldaten Mahomets und die Räuber gegeben haben. „Unsere ganze Vernunftthätigkeit (raisonnement) besteht darin, dass wir dem Gefühle nachgeben (art. VII, 4.).“ „Allerdings wäre die Methode, vollkommene Beweise zu bilden, schön, aber sie ist durchaus (absolut) unmöglich“ (Geom. Geist.). Das Manuscript weist eine Stelle auf, die, wenn auch (von den Freunden Pascals vielleicht) durchgestrichen, doch der getreue Ausdruck seiner Gesinnung sein soll, worin es heisst: „Es ist möglich, dass es wahre Beweise gibt, aber es ist nicht gewiss; jedoch dies beweist nichts Anderes, als dass es nicht gewiss ist, dass Alles ungewiss ist — zur Verherrlichung des Pyrrhonismus.“ Auch gestehe er, „die Dogmatisten seien, seitdem die Welt besteht, die Antwort auf den Haupteinwurf der Pyrrhonianer schuldig geblieben.“ Dazu komme die überaus düstere Schilderung, welche er von der Ungewissheit menschlicher Kenntnisse mache: „Ich blicke um mich herum und sehe überall nur Dunkelheit . . . Wir sehnen uns nach Wahrheit und finden in uns nur Ungewissheit . . . Wir befinden uns zwar in der Unmöglichkeit, Wahrheit und Glück nicht zu wünschen, aber wir sind weder der Gewissheit noch des Glückes fähig.“

Dieser Anklage gegenüber haben wir dreierlei zu thun: 1) durch klare unzweideutige Aussprüche Pascals zu zeigen, dass er die Grundgewissheiten anerkannte; 2) gewisse Eigenthümlichkeiten der Pascal'schen Erkenntnisstheorie zu erörtern, um daraus 3) den skeptisch klingenden Aeusserungen Pascals eine natürliche Deutung zu geben.

A. Pascals Anerkennung der Grundgewissheiten.

Es würde hier das ganze Fragment der schon erwähnten Abhandlung „über das Leere“ zu citiren sein. Havet selbst muss bekennen, dass dieses Fragment von tiefem Glauben an die Kraft und die Fortschritte der Vernunft zeugt, einem Glauben, der „dem Genie Pascals so angemessen war und nur durch eine gewisse Krankheit seines Geistes erstickt werden konnte.“ „So sehr man mit Pascal mitleidet“, fügt derselbe Schriftsteller hinzu, „wenn seine Denkkraft sich überanstrengt, um sich selbst der Ohnmacht zu überführen, so hocherfreut ist man zu hören, wie er in beredten Worten die ganze Tragweite des menschlichen Geistes, seine unerschöpfliche Fruchtbarkeit, seine endlosen Erfindungen anerkennt. Anstatt dieser verzweifelten Beredtsamkeit, die den Menschen zur Verdummung treibt, ist man glücklich zu sehen, wie er mit gesundem fröhlichem Sinne die Unabhängigkeit und Oberherrschaft der Vernunft preist und gegen die abergläubische Hochhaltung des Alterthums protestirt. Hier ist Alles bewundernswerth, sowohl wenn er sagt, die Wahrheit sei älter als alle Meinungen, welche man von ihr gehabt, als auch wenn er grossartig entwickelt, dass wir in uns selbst dieses Alterthum finden, welches wir in Andern verehren.“ Diese Worte eines Anklägers überheben uns der Mühe näher darzuthun, dass Pascal die volle Befähigung der Vernunft zur Erkenntniss der Wahrheit anerkannt habe. Es ist nicht die Spur von Skepticismus in diesem Fragmente zu entdecken; eher könnte man gegen ihn den Vorwurf eines übertriebenen Dogmatismus erheben.

Ebenso entschieden spricht Pascal sich in seiner Abhandlung über „den geometrischen Geist“ aus; nur dass hier das Eigenthümliche seiner Erkenntnisstheorie stark hervortritt, weshalb wir die bezüglichen Aeusserungen für die Erörterung dieser Theorie aufbewahren.

In der Abhandlung über „die Kunst zu überreden“ stellt Pascal den Verstand als den natürlichsten Weg dar, auf dem Ueberzeugungen in die Seele eindringen, und er spricht von Wahrheiten, die im Bereiche der Vernunft liegen, zum Unterschiede von den göttlichen, übernatürlichen Wahrheiten, die von Gott in die Seele gelegt werden. Principien der Wahrheiten des Verstandes sind ihm die natürlichen, allgemein anerkannten Wahrheiten.

In der Gedankensammlung sagt Pascal (art. VIII, 26): „Wenn man Jemanden mit Nutzen bessern und ihm zeigen will, dass er im

Irrthume befangen ist, so muss man zusehen, von welcher Seite er die Sache betrachtet; denn von dieser Seite ist sie gewöhnlich wahr . . . Man wird nicht böse darüber, dass man nicht Alles gesehen hat, aber man will nicht zugeben geirrt zu haben. Vielleicht kommt dies daher, dass der Mensch natürlicher Weise nicht Alles zu durchschauen vermag, und dass er von Natur aus nicht irren kann nach der Seite, welche er gerade betrachtet. So sind z. B. die Anschauungen der Sinne immer wahr." Könnte Pascal wohl ausdrücklicher und entschiedener als hier geschieht, die natürliche Wahrheitsbefähigung der Vernunft behaupten?

Art. VIII, 6 spricht Pascal von der Art und Weise, wie der Mensch zur Erkenntniss der ersten Principien, „an deren Bekämpfung die Pyrrhonianer vergebens arbeiten," gelangt. Fragm. 9: „Wir haben eine Idee von der Wahrheit, die für den ganzen Pyrrhonismus unüberwindlich ist." Fragm. 1: „Die Principien werden gefühlt, die Sätze aber durch Schlussfolgerung erkannt: und zwar Alles mit Gewissheit, aber auf verschiedenen Wegen." Havet meint zwar, durch solche Aeusserungen gerathe Pascal mit sich selbst, und zwar im selben Artikel, in Widerspruch, da er kurz vorher noch die Vernunft der Ohnmacht angeklagt habe. Wir werden später sehen, dass dieser Widerspruch nicht besteht.

Den deutlichsten Beweis, dass Pascal die Grundgewissheiten keineswegs leugnete, können wir dem art. XXIII entnehmen. Havet selbst kann nicht umhin zu bekennen, dass mehrere Fragmente dieses Artikels den Skepticismus positiv ausschliessen und die Auctorität der Vernunft ausdrücklich feststellen. Pascal betont freilich die Unzulänglichkeit der Vernunft gegenüber manchen Wahrheiten nicht bloss der übernatürlichen, sondern auch der natürlichen Ordnung, aber er thut es in einer Weise, die den Rechten der Vernunft gebührende Rücksicht trägt. Die Erkenntniss ihrer Unzulänglichkeit hält er für den letzten Schritt der Vernunft, die nur schwach sei, wenn sie nicht so weit gehe. Aus der Erkenntniss ihrer Grenzen soll die Vernunft die Pflicht entnehmen, mit Vorsicht zur Wahrheit und Gewissheit zu gelangen: „Man muss zweifeln, wo es angemessen ist, versichern, wenn es nothwendig ist und sich unterwerfen, wo es sich gebührt (Fr. 2.)."

Denselben Gedanken finden wir in einem gestrichenen Fragmente in anderer Weise ausgedrückt, die wir hier hervorheben,

weil die Gegner sich darauf stützen, um ihn zu entstellen. Er hatte zuerst geschrieben: „Man muss folgende drei Titel besitzen: Pyrrhonianer, Geometer und unterwürfiger Christ. Diese Titel stehen mit einander in Einklang und beschränken sich gegenseitig, indem man zweifelt, wo man es muss, behauptet, wo man es muss, sich unterwirft, wo man es muss." „Unterwirft man Alles der Vernunft, so hat unsere Religion nichts Geheimnissvolles und Uebernatürliches mehr; verstösst man aber gegen die Principien der Vernunft, so wird unsere Religion widersinnig und lächerlich. Das Christenthum besteht also ebenso in der Unterwerfung wie im Gebrauche der Vernunft." — „St. Augustin sagt: Die Vernunft würde sich niemals unterwerfen, wenn sie nicht einsähe, dass es Umstände gibt, in denen sie sich unterwerfen muss." — „Nichts ist der Vernunft angemessener, als diese Verleugnung der Vernunft." — „Zwei Uebertreibungen: die Vernunft ausschliessen und nichts als Vernunft annehmen. Der Glaube sagt zwar etwas, was die Sinne nicht sagen, aber auch nicht das Gegentheil von dem, was die Sinne sehen. Er ist über den Sinnen, aber nicht gegen dieselben."

Im Fragment 49 des art. XXV lesen wir: „Weit entfernt, dass es eine Regel eurer Zustimmung sei, irgend etwas gehört zu haben, sollt ihr vielmehr nichts glauben, ohne euch in den Zustand zu versetzen, als wenn ihr nichts davon gehört hättet. Die Uebereinstimmung eurer selbst mit euch selbst, die beständige Stimme eurer Vernunft und nicht die Anderer ist es, die euch zum Glauben bewegen soll."

Diesen so klaren Aeusserungen über die Rechte und die Befähigung der Vernunft zur sicheren Erkenntniss der Wahrheit könnten wir noch andere hinzufügen; doch wollen wir erst im folgenden Abschnitte darauf zurückkommen, weil sich in ihnen zugleich das Eigenthümliche der Erkenntnisstheorie Pascals zeigt. Hier sei nur bemerkt, das Pascal ganz entschieden einen Gewissheitsgrund annimmt, über dessen Werth sich vielleicht streiten lässt, dessen blosse Aufstellung allein aber beweist, dass Pascal dem Skepticismus nicht gehuldigt habe, da dieses System ja gerade in der Leugnung eines solchen Gewissheitsgrundes besteht.

Havet sucht vorstehende Zeugnisse, besonders die dem Art. XIII entnommenen dadurch zu entkräften, dass er ihnen einen ganz verschiedenen Charakter beilegt und sie nicht auf die Vertheidigung der Religion, sondern auf die jansenistische Polemik sich beziehen

lässt. Pascal sei kein Skeptiker mehr, weil er ein Sektirer geworden, und da beide Eigenschaften im Grunde mit einander unvereinbar sind, so verscheuche der Jansenist den Pyrrhonianer. Der Pyrrhonismus könne allerdings zur Unterwerfung führen, aber nur zu einer vollständigen, bedingungs- und rückhaltlosen Unterwerfung. Bleibe nun Pascal seinem Skepticismus treu, so sei er ohne alle Vertheidigungsmittel gegen die Auctorität: er müsse ja dem Papste gehorchen und das Formular unterschreiben. Widerstehe er hingegen, so geschehe es, weil er seiner persönlichen Vernunft und seinem eigenen Urtheile vertraue; dann sei er aber auch kein Skeptiker mehr. Eine sonderbare Inconsequenz Pascals! „Wie!“, sagt Havet, „die Vernunft kann nicht entscheiden, ob es einen Gott gibt und dieselbe Vernunft kann den Papst des Irrthums zeihen, wenn er über die Gnade eine Entscheidung trifft!“

Eine solche Erklärung ist allerdings bequem, um lästigen Zeugnissen zu entgehen, aber unbegründet und durchaus willkürlich ist sie ohne Zweifel. Es findet sich in dem ganzen XIII. Artikel auch nicht die leiseste Andeutung einer Beziehung auf die jansenistische Polemik. Vielmehr ergibt sich aus diesen Fragmenten, dass Pascal trotz seines leidenschaftlichen Jansenismus die äussersten Consequenzen desselben verleugnete. Wie hier, so lässt er auch im 18. Provinzialbriefe dem gesunden Menschenverstand sein Recht. „Woher werden wir also die Wahrheit der Thatsachen erlernen? Mit den Augen, mein Pater, die darüber rechtmässige Richter sind, wie die Vernunft es über die natürlichen und vernünftigen, der Glaube über die übernatürlichen und geoffenbarten Dinge ist. Denn, da Sie mich dazu zwingen, so will ich Ihnen sagen, mein Pater, dass nach der Ansicht der grössten Kirchenlehrer, des hl. Augustinus und des hl. Thomas, diese drei Principien unserer Erkenntniss: Sinne, Vernunft und Glaube, alle ihren besondern Gegenstand haben und dass jedes seine Gewissheit in diesem Bereiche hat. Und da sich Gott der Sinne hat bedienen wollen, um dem Glauben Eingang in unser Herz zu verschaffen, so ist der Glaube weit entfernt, die Gewissheit der Sinne aufzuheben; es hiesse vielmehr den Glauben vernichten, wenn man das getreue Zeugniss der Sinne in Zweifel ziehen wollte.“ Aus allen diesen Stellen spricht der gesunde, durch den Jansenismus ungetrübt gebliebene Verstand Pascals, der keinem Erkenntnissgrunde die ihm zukommende Gewissheit abspricht.

B. Eigenthümlichkeiten der Erkenntnisstheorie Pascals.

Seine Erkenntnisstheorie entwickelt Pascal vornehmlich in den beiden fragmentarischen Abhandlungen über den „geometrischen Geist“ und über die „Kunst zu überreden“, sowie in Fragm. 6. art. VIII. Doch finden sich auch in andern Fragmenten Andeutungen über denselben Gegenstand. Die Eigenthümlichkeiten dieser Theorie bestehen in folgenden Momenten:

1. In einer übertriebenen Vorliebe für die mathematische Beweismethode, wodurch er sich dazu verführen lässt, die in andern Wissenschaften üblichen Beweise gering zu schätzen. Beweis hiefür ist ein Fragment, das nach der Aussage des Abschreibers auf einem besonderen Papierblatt stand: „Das Verfahren die Beweise schlagend (convaincantes) zu machen, kann ich nicht besser illustriren, als indem ich das der Geometrie erkläre. Ich habe diese Wissenschaft gewählt, weil sie allein die wahren Regeln der Schlussfolgerung (du raisonnement) kennt und, ohne sich bei den allzu natürlichen Regeln des Syllogismus aufzuhalten, sich auf die wahre Methode der Beweisführung stützt, welche sonst fast unbekannt und deren Kenntniss doch so vortheilhaft ist, dass unter sonst gleichen Geistern derjenige den Vorrang behauptet und neue Kraft empfängt, welcher den geometrischen Geist besitzt.“ — „Ich will also erklären, was ein Beweis ist, und zwar am Beispiel der Geometrie, welche unter den menschlichen Wissenschaften fast die einzige ist, die eine untrügliche Beweisführung besitzt, weil sie allein die wahre Methode beobachtet, während alle andern in Folge einer natürlichen Nothwendigkeit in einer gewissen Verwirrung befangen sind, welche die Geometer allein äusserst zu erkennen wissen.“ [1])

Aus der Vorliebe Pascals für die mathematische Beweismethode erklärt sich auch

a. sein Begriff einer höheren, vollendeteren Methode. Zur wahrhaft vollkommenen Methode können wir nach ihm niemals gelangen, selbst die Geometrie nicht und was die Kräfte der Geometrie übersteigt, das übersteigt des Menschen Kraft überhaupt. „Diese wahre Methode,“ sagt Pascal, „welche Beweise von höchster Vollkommenheit zu liefern geeignet wäre, würde hauptsächlich darin bestehen, dass man keinen Ausdruck gebrauchte, ohne dessen Sinn genau zu erklären, und keinen Satz aufstellte, ohne ihn durch bereits

[1]) Im Original heisst es: „savent extrêmement connaître“, vielleicht für: „savent entièrement éviter.“

bekannte Wahrheiten zu beweisen. . . . . Diese Methode wäre freilich schön, aber sie ist schlechterdings unmöglich; denn es ist klar, dass die ersten Ausdrücke, die man definiren wollte, schon frühere zu ihrer Erklärung voraussetzen würden, und dass die ersten Sätze, die bewiesen werden sollen, andere voraussetzten; und so erhellt, dass man nie zu den ersten gelangen kann. Deshalb kommt man nothwendig, wenn man die Untersuchung immer weiterführt, auf gewisse ursprüngliche Wörter, die man nicht weiter definiren kann, und auf so klare Principien, dass man keine anderen finden kann, die noch klarer wären, um durch sie jene zu beweisen. Woraus erhellt, dass die Menschen einer natürlichen unabänderlichen Ohnmacht unterliegen, wenn es gilt, irgend eine Wissenschaft in schlechthin vollendeter Ordnung zu behandeln." Es versteht sich von selbst, dass die „vollendetere Methode", von der Pascal hier spricht, an und für sich durchaus unmöglich und widersinnig ist, da der Mensch, wie überhaupt jedes Vernunftwesen, um so vollkommener erkennt, je mehr er die Wahrheit der Dinge unmittelbar ohne Beweisführung erkennt. Wichtig ist aber die Bemerkung, dass Pascal in dieser Unfähigkeit eine wahre Unvollkommenheit erblickt, woraus er an mehreren Stellen denn auch die Schwäche des Menschen herleitet. So in mehreren Fragmenten des Art. VIII, aus denen wir das 6. hervorheben: „Diese Ohnmacht, (die ersten Principien zu beweisen), muss demnach nur dazu dienen, um die Vernunft, die über Alles urtheilen möchte, zu demüthigen, nicht aber um unsere Gewissheit zu bekämpfen, als wenn nur die (schliessende oder beweisende) Vernunft uns zu belehren im Stande wäre." Viele andere Gedanken, welche die Ohnmacht der menschlichen Vernunft so grell schildern, beziehen sich gerade auf diese Unvollkommenheit, vermöge welcher wir nicht Alles beweisen können. Wir dürfen deshalb auf solche Aeusserungen kein zu grosses Gewicht legen. Denn obschon Pascal darin einen Grund der Verdemüthigung für die Vernunft erblickt, so erkennt er anderseits dennoch ausdrücklich an, dass der Beweis nicht immer zur Gewissheit nothwendig ist. „Wollte Gott," sagt er im selben Fragmente, „dass wir im Gegentheile ihrer (der Vernunftbeweise) nie bedürften und Alles durch Instinkt und Gefühl erkännten. Aber die Natur hat uns dieses Gut versagt, hat uns nur wenige solcher Kenntnisse gegeben und alles Andere kann nur durch Schlussfolgerung (raisonnement) erkannt werden."

b. Eine eigenthümliche Ansicht, die aus dem entwickelten Begriffe einer vollendeteren Methode fliesst, besteht in der Unterscheidung zwischen „überzeugend" und „gewiss". „Daraus folgt aber nicht," lesen wir in der Abhandlung über den geometrischen Geist, „dass man jede Ordnung (Methode) aufgeben soll. Es gibt ja eine solche, diejenige der Geometrie nämlich, welche zwar niedriger steht, insofern sie weniger überzeugend ist, ohne aber deswegen weniger gewiss zu sein." In mehreren Gedanken tritt diese Unterscheidung scharf hervor. So wenn er sagt: „Es ist also der Mangel einer Definition (oder eines Beweises) eher eine Vollkommenheit, als ein Fehler, weil er nicht von der Dunkelheit herkommt, sondern im Gegentheil von derartig äusserster Klarheit, dass sie die ganze Gewissheit des Beweises hat, wenn sie auch die Ueberzeugungskraft desselben nicht hat." Ueberzeugend scheinen demnach Pascal nur Sätze zu sein, die mathematisch aus andern bekannten, aber ebenfalls beweisbaren Sätzen hergeleitet werden, oder solche Wahrheiten, die sich durch

die Macht des Beweises dem Geiste so unwiderstehlich aufdrängen, dass er sie auch gegen seinen Willen anzuerkennen gezwungen ist. Wenn er also sagt, das Dasein Gottes oder die Religion seien nicht durch „überzeugende" Beweise erwiesen, so müssen wir dies nach seiner eigenen Erklärung (art. X. 5) dahin verstehen, dass diese Beweise einem verhärteten Atheisten die Zustimmung abzuzwingen ausser Stande seien.

2. Die zweite Eigenthümlichkeit der Pascal'schen Erkenntnisstheorie betrifft den Gewissheitsgrund der ersten Principien. In Uebereinstimmung mit jeder gesunden Philosophie zeigt P., dass die Gewissheit derselben nicht auf Beweisen, sondern auf ihrer unmittelbaren Klarheit oder ihrer innern Evidenz beruht. Merkwürdig ist nur die Bezeichnung des Gewissheitsgrundes als eines „natürlichen Lichtes", auch „Natur" genannt. „Sie (die geometrische Methode) definirt zwar nicht Alles und beweist nicht Alles und hierin steht sie unter jener (vollendeteren Methode); aber sie setzt doch nur Klares und nach dem natürlichen Lichte Haltbares voraus. Sie ist darum vollkommen wahr, weil die Natur sie stützt, wenn die Beweisführung versagt. Diese vollkommene dem Menschen angemessene Ordnung besteht nicht darin, dass man Alles definire und Alles beweise, noch darin, dass man Nichts definire und Nichts beweise, sondern liegt in der Mitte: sie gibt keine Definition vom Klaren und doch definirt sie alles Andere; sie beweist nicht Alles, was dem Menschen bekannt ist, aber sie beweist alles Andere. Gegen diese Ordnung sündigen ebensowohl die, welche Alles definiren und beweisen wollen, als die, welche es dort vernachlässigen, wo keine Evidenz herrscht." — „Sie (die Geometrie) macht es ebenso mit dem zweiten Punkte, dem Beweise der Sätze, welche nicht evident sind. Denn wenn sie bei den ersten anerkannten Wahrheiten angekommen ist, so steht sie still und verlangt, dass man dieselben zugestehe, da es nichts Klareres gibt, wodurch man sie beweisen könnte, und so ist Alles, was die Geometrie aufstellt, vollkommen erwiesen, sei es durch das natürliche Licht (die natürliche Einsicht) oder durch Beweise. Daher kommt es, dass diese Wissenschaft nicht Alles definirt und beweist. Es geschieht aus dem einzigen Grunde, weil es unmöglich ist. Aber da die Natur Alles gibt, was diese Wissenschaft nicht bietet, so gewährt ihre Ordnung zwar keine übermenschliche Vollkommenheit, aber sie besitzt alle Vollkommenheit, zu welcher überhaupt Menschen gelangen können."

Diese innere Evidenz der unbeweisbaren Sätze also wird, hier wie auch sonst, „natürliches Licht" oder „Natur" genannt (cf. Art. VIII).

Halten wir uns diese Eigenthümlichkeiten gegenwärtig, so kommt in die verschiedenen, dem Anscheine nach sich widersprechenden Fragmente dieses Artikels vollkommenes Licht. „Die Hauptstärke der Pyrrhonianer — ich lasse die Unbedeutenderen bei Seite — besteht darin, dass wir von der Wahrheit dieser Principien ausserhalb des Glaubens und der Offenbarung keine andere Gewissheit haben, als dass wir sie als natürlich in uns fühlen. Allein dieses natürliche Gefühl ist kein überzeugender Beweis ihrer Wahrheit.“ „Soll man darum an Allem zweifeln? Nein; so weit zu gehen ist unmöglich. Ich versichere fest, es habe niemals einen nach seiner ganzen Handlungsweise vollkommenen Pyrrhonianer gegeben. Die Natur hält die ohnmächtige (beweisunfähige) Vernunft aufrecht und hindert sie, bis zu diesem Punkte sich zu verlieren.“ — Lediglich um die Dogmatisten, welche Alles, auch die Grundgewissheiten, beweisen zu können sich rühmen, zu demüthigen, sagt er: „Wird man demnach behaupten, er (der Dogmatist) besitze mit Gewissheit die Wahrheit — er, der, wenn ein wenig gedrängt, gar keinen Titel dafür aufweisen kann und gezwungen ist, das Erfasste aufzugeben?“ Beide Gesichtspunkte, die Unbeweisbarkeit der Grundgewissheiten und ihre Gewissheit kraft der menschlichen Natur (d. h. der innern Evidenz), sind in folgender Aeusserung zusammengefasst: „Die Natur beschämt den Pyrrhonianer und die Vernunft beschämt den Dogmatisten.“ Dass es sich hier nicht um die Leugnung aller Gewissheit handle, sondern nur um den Nachweis, dass die Dogmatisten keinen Beweis für die Grundgewissheiten liefern können, geht aus dem 6. Fragmente desselben Artikels hervor, wo es heisst: „Wir wissen, dass wir nicht träumen, wenn wir auch noch so sehr ausser Stande sind, es zu beweisen.“

Was hier Natur oder natürliches Gefühl genannt wird, nennt Pascal anderswo auch „Herz“ oder „Gemüth“ (coeur). So im bereits citirten 6. Fragm.: „Wir erkennen die Wahrheit nicht bloss mit der Vernunft, sondern auch mit dem Herzen. Auf letztere Weise erkennen wir die ersten Principien. Vergebens sucht die Vernunft mit Schlussfolgerungen dagegen zu kämpfen, die daran keinen Theil haben. Die Pyrrhonianer, welche nur dieses Ziel haben, mühen sich vergebens ab. Wir wissen . . . . . (siehe oben). Aus dieser Ohnmacht folgt nur die Schwäche unserer Vernunft, aber keineswegs die Ungewissheit all unserer Kenntnisse, wie sie behaupten. Denn die Kenntniss der ersten Principien steht ebenso fest, als alle die Kenntnisse, welche Schlussfolgerungen uns vermitteln. Auf diese Kenntnisse des Herzens und des Instinktes muss die Vernunft sich stützen und auf sie alle ihre Schlussfolgerungen (discours) gründen . . . . Die Principien werden gefühlt, die Folgerungen erschlossen: Alles mit Gewissheit.

nur auf verschiedenen Wegen. Und es [illegible]ebenso lächerlich, wenn die Vernunft vom Herzen Beweise für die Wahrhe[illegible] ersten Principien verlangen wollte, um ihnen ihre Zustimmung geben zu k[illegible], als wenn das Herz von der Vernunft ein Gefühl der Wahrheit aller Sätze, welche sie beweist, fordern wollte, bevor es sie annähme." Derselbe Gedanke liegt auch dem schon citirten berühmten Fragm. 9 zu Grunde: „Nous avons une impuissance à prouver invincible à tout le dogmatisme, nous avons une idée de la vérité invincible à tout le Pyrrhonisme." Dasselbe gilt von art. VII, Fragm. 4: „Die ganze Vernunftthätigkeit läuft darauf hinaus, dem Gefühle nachzugeben."

3. Pascal betont ferner in seiner Erkenntnisstheorie e[illegible] längst anerkannte, wenn auch sonst zu wenig hervorgehobene Wahrheit, nämlich den Einfluss des Willens auf die Vernunftthätigkeit.

Er bespricht diesen Einfluss in seiner Abhandlung über die Ueberredungskunst: „Jedermann weiss, dass es zwei Wege gibt, auf denen Ueberzeugungen in der Seele aufgenommen werden; es sind die beiden Hauptvermögen, Verstand und Wille .... Ich behaupte also, dass Verstand und Herz gleichsam die Thore sind, wodurch die in unserm Bereiche liegenden Wahrheiten in unsere Seele einziehen, von denen aber nur wenige durch den Verstand dahingelangen, wogegen zahlreiche vermöge der verwegenen Launen des Willens ohne den Rath der Vernunft Eingang gewinnen. Diese Vermögen haben beide ihre Principien und einen letzten Grund ihrer Handlungen. Diejenigen des Verstandes sind natürliche, allgemein anerkannte Wahrheiten oder auch besondere Axiome (.), welche wenn einmal zugegeben, obgleich vielleicht falsch, dennoch ebenso mächtig sind, den Glauben zu bestimmen, als die wahrsten. Diejenigen des Willens aber sind gewisse natürliche, allen Menschen gemeinsame Wünsche, z. B. das Verlangen nach Glückseligkeit, oder auch besondere Gegenstände, nach denen Jemand strebt. Die Beschaffenheiten der Dinge, für welche wir Jemanden gewinnen wollen, sind mannigfaltig. Die einen ergeben sich mit Nothwendigkeit aus gemeinsamen Principien und anerkannten Wahrheiten; von diesen kann man unfehlbar überzeugen. . . . Einige von ihnen stehen in enger Verbindung mit Gegenständen, welche uns Befriedigung verschaffen .... und es ist unvermeidlich, sobald man die Seele darauf aufmerksam gemacht hat, dass sie sich mit Freuden zu ihnen hinwendet .... Aber es gibt Fälle, in denen die Dinge, von denen man überzeugen will, zwar auf anerkannten Wahrheiten beruhen, aber zugleich unsern liebsten Neigungen zuwiderlaufen. Bei ihnen ist grosse Gefahr vorhanden, dass sie die oben erwähnte, nur allzuhäufig wiederkehrende Erfahrung bestätigen, nämlich, dass diese gebieterische Seele, die sich rühmte, nur nach Vernunftgründen sich bestimmen zu lassen, in schimpflicher blinder Wahl dem Verlangen eines verdorbenen Willens folge, wie stark sich auch immer der aufgeklärteste Verstand dagegen sträuben mag. Alsdann entsteht ein unentschiedenes Schwanken zwischen der Wahrheit und der Lust und ein Kampf, dessen Erfolg ungewiss ist."

Wir brauchen wohl diesen Gedanken Pascals nicht weiter zu verfolgen, da er aus der angeführten Stelle klar genug hervortritt. Er will als eine Quelle des Zweifels oder des Irrthums die böse Stimmung des Willens oder des Herzens aufzeigen, eine Wahrheit,

welche die grössten Geister des Alterthums und der Neuzeit anerkannten und Fichte kurz und kräftig ausdrückte in dem Satz: „Unser Denksystem ist oft nur die Geschichte unseres Herzens.“ Der pythagoräische Lehrsatz, meint de Bonald, wäre schon lange mit zahlreichen Gegengründen bekämpft worden, wenn daraus die Nothwendigkeit der Bekämpfung der Leidenschaften folgte. — Als Heilmittel gegen diesen verderblichen Einfluss der Leidenschaften empfiehlt Pascal die Läuterung des Herzens durch die Bekämpfung des Bösen und durch Angewöhnung des Guten vermittelst der christlichen Uebungen. Doch genügt es hier, diesen Gedanken angedeutet zu haben. Seine Anwendung findet er nicht so sehr hier, wo es sich um die Grundgewissheiten handelt, als später, wenn von den Wahrheiten der natürlichen oder der übernatürlichen Religion die Rede sein wird.

4. Eine weitere Eigenthümlichkeit Pascals ist es, dass er den mathematischen Begriff des Unendlichen auf die Natur überträgt. Wenn jede Ausdehnung als unendlich vergrössert oder durch Theilung verkleinert gedacht werden kann, so folgt nach ihm, dass in der Natur wahre Unendlichkeit im Grossen wie im Kleinen herrscht und folglich der Mensch wegen seiner Beschränktheit in einem Missverhältnisse zur Natur steht. Aus diesem Satze heraus begründet er die Unfähigkeit des Menschen, sich von der Natur eine vollkommene, d. h. Alles umfassende und bis zum tiefsten Grunde vordringende Wissenschaft zu erwerben. Den unvermittelten Uebergang von der mathematischen Grösse zur Wirklichkeit finden wir in der Abhandlung über den „geometrischen Geist“ nur angedeutet, in den Gedanken des ersten Artikels aber, dessen 1. Fragm. in der Original-Handschrift den Titel: „disproportion de l'homme“ trägt, näher ausgeführt. Ueberhaupt spielt der Begriff des Unendlichen in den Gedanken eine grosse Rolle und die dabei übliche Verwechselung der abstracten mit der concreten Ordnung bringt eine gewisse Unklarheit und Verwirrung in seine Betrachtungen, wie wir später sehen werden.

5. Eine letzte Eigenthümlichkeit der Erkenntnisstheorie Pascals besteht in der Behauptung, dass der Mensch nur dasjenige als wahr annehmen könne, dessen Gegentheil ihm als falsch erwiesen sei. Diese Behauptung wird in seiner Abschweifung über die „beiden Unendlichen“ folgendermassen ausgeführt: „Es ist eine natürliche Krankheit des Menschen, dass er

die Wahrheit unmittelbar zu besitzen glaubt. Daher kommt seine stete Bereitschaft, Alles zu leugnen, was ihm unbegreiflich ist; während er natürlicherweise vielmehr nur die Lüge kennt und nur diejenigen Dinge als wahr annehmen sollte, deren Gegentheil ihm falsch erscheint. Deshalb muss man bei der Unbegreiflichkeit irgend eines Satzes das Urtheil darüber aufschieben und ihn nicht auf diesen Grund hin leugnen, sondern sein Gegentheil untersuchen. Findet man dieses als offenbar falsch, so kann man den ersten Satz, so unbegreiflich er auch sein mag, kühn bejahen."

Dieser Grundsatz enthält allerdings einige Wahrheit. In Bezug auf das Unendliche ist es unzweifelhaft, dass zuerst das Endliche erkannt wird, dessen Verneinung uns dann zum Begriff des Unendlichen hinführt. Auch kann man es hingehen lassen, dass die Erkenntniss der Falschheit einer Behauptung uns die bewusste Kenntniss der entgegengesetzten Wahrheit vermittelt. Dass aber jedweder Erkenntnissact, anstatt unmittelbar auf die Wahrheit, vielmehr erst auf ihr Gegentheil, die Lüge oder die Falschheit gerichtet sein müsse, um erst aus der Verneinung derselben das Wahre zu erkennen, ist doch zum Mindesten höchst zweifelhaft. Pascal scheint diesen Grundsatz wirklich zu allgemein aufzufassen, wenn er z. B. sagt (art. VI, 60): „Es ist wahr, wird man sagen, dass der Mord schlecht ist; ja freilich, denn wir kennen ja recht gut das Böse und das Falsche." Doch wie dem auch sei, soviel ist gewiss, dass die Anklage des Skepticismus auf den hier von Pascal ausgesprochenen Grundsatz nicht gestützt werden kann, da er anerkennt, dass wir wenigstens auf diesem von ihm beschriebenen Wege zur gewissen Erkenntniss der Wahrheit gelangen können.

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen und Referate.

Neuere Werke über Moralphilosophie.

Neben dem erkenntnisstheoretischen Probleme sind es die ethischen Fragen, welchen sich die Aufmerksamkeit der neueren Philosophie in hervorragender Weise zugewandt hat. Man kann dies als eine natürliche, psychologisch leicht erklärliche Reaction gegen die übertriebene Bevorzugung der empirischen Wissenschaften in den vorhergehenden Decennien begreifen. Der menschliche Geist kann in der Naturerkenntniss nicht volle Befriedigung finden: er findet sich immer wieder zu den Geisteswissenschaften hingedrängt. Dass aber gerade die Ethik die Lieblingsbeschäftigung der Speculation geworden, hat tiefer liegende Gründe. In der theorethischen Philosophie hat die deutsche Speculation übel oder wohl ihren Bankerott erklären müssen: es liegt nun nahe, wenn man der Skepsis nicht verfallen will, es auf praktischem Gebiete zu versuchen, und von da aus festere Grundlagen für eine befriedigende Weltanschauung zu gewinnen. „Je grösser", sagt Wallaschek, „die Entmuthigung ist auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie, je mehr hier die Erkenntniss eintritt, dass von einem gewissen Punkte aus uns selbst die Conjunctur durch Hypothesen nicht zu befriedigen vermag, desto mehr tritt gerade in der praktischen Philosophie das Bestreben hervor, auf feste unumstössliche Principien zurückzukommen." [1])

Aber der tiefste, manchen neuern Ethikern vielleicht selbst nicht bewusste Grund, der eine so eifrige Behandlung der ethischen Principienfragen in unserer Zeit hervorrief, ist die religionslose Weltanschauung, zu welcher die moderne Wissenschaft, insbesondere die Descendenztheorie geführt hat. Sittlichkeit hat immer als der werthvollste Besitz der Menschheit gegolten, und diesen kostbaren Schatz droht die gottentfremdete Wissenschaft der Welt zu rauben. Nicht bloss, weil die Sittlichkeit geschichtlich immer in innigster Beziehung zur Religion gestanden und folglich mit dieser auch jene zum Falle kommt, sondern noch mehr darum, weil das Grundprincip des Darwinismus im directen Gegensatz zum Sittengesetze steht.

[1]) Ideen zur praktischen Philos. Tüb. 1886. Einl.

Hellwald und Gesinnungsgenossen haben es unumwunden eingestanden, dass der Kampf ums Dasein, die Vergewaltigung des Schwächeren durch den Stärkeren das Fortbildungsprincip, wie in der Natur, so im Menschenleben ist. Weniger cynische Darwinisten suchen den Vorwurf der Sittenlosigkeit von der Descendenzlehre abzuwälzen. Dabei bleibt es immer die Hauptaufgabe, eine Sittlichkeit auf rein naturalistischer Grundlage, ein Sittengesetz ohne Gott begreiflich zu machen. Dass dies die eigentliche Tendenz der neueren Ethik ist, wird ihr Geschichtsschreiber Fr. Jodl nicht müde zu wiederholen und durch die Darlegung der ethischen Systeme zu constatiren. Es ist interessant zu beobachten, wie sie in der Verweltlichung der Moral zwar Eines Sinnes sind, in der positiven Begründung von Sittengeboten, sittlichen Zwecken und Motiven aber einen chaotischen Wirrwarr aufweisen, sich einander so heftig bekämpfen, dass von dem Einen absolut verworfen wird, was der Andere als unumstössliche Wahrheit oder als unerlässliches Postulat aufstellt. Wehe der armen Menschheit, wenn sie auf eine allgemein angenommene Moral der Philosophen erst warten sollte, sie wäre in derselben oder in noch traurigerer Lage, wie die griechisch-römische Welt zur Zeit, als die Vorsehung durch göttliche Belehrung dem sittlichen Elende, das keine Philosophen mit ihrer Ethik ohne Gott heben konnten, einen Damm entgegensetzte.

In einer früheren Abhandlung haben wir die hauptsächlichsten ethischen Versuche, darunter insbesondere die naturalistischen bis in die neuere Zeit dargelegt und einer Kritik unterzogen[1]); über eine bedeutsame Erscheinung auf ethischem Gebiete haben wir bereits in diesem Jahrbuche ausführlich referirt[2]). Im Anschluss daran wollen wir die hervorragendsten oder doch die am meisten charakteristischen Leistungen auf dem moralphilosophischen Gebiete aus der neuesten Zeit etwas eingehender besprechen. Wir beginnen mit einer Geschichte der neueren Ethik, welche uns besser als einzelne Systeme über die vorherrschenden Bestrebungen der Ethiker orientiren kann.

---

1) **Geschichte der Ethik** in der neueren Philosophie von Fr. Jodl, Prof. der Philosophie an der deutschen Universität zu Prag. I. Bd. 1882; II. Bd. 1889. Stuttgart, Cotta.

Eine Geschichte der Philosophie ohne alle Pragmatik und ohne Kritik der Systeme zu schreiben, also die Lehrmeinungen der Philosophen ganz objectiv ohne subjective Zuthaten darzulegen, wäre bei dem individuellen

[2]) Die Moralsysteme. Katholik 1886.

[3]) Philos. Jahrb. Bd. I. S. 346 ff. 452 ff. 1888.

Standpunkte eines jeden Historiographen kaum möglich, und wegen der Farblosigkeit einer solchen Darstellung wenig anziehend. Deckt sich nun die Tendenz des Geschichtsphilosophen mit der thatsächlichen Entwickelung der philosophischen Systeme, so kann man die Pragmatik nur mit Freuden begrüssen. Bis zu einem gewissen Grade trifft dies allerdings bei J. zu. Sein Ideal ist Lostrennung der Ethik von der Theologie, und von diesem Gesichtspunkte beurtheilt er in erster Linie die Moralsysteme; seine ausgesprochene Tendenz ist, die allmälige Befreiung der Sittlichkeit aus den religiösen Fesseln während der letzten Jahrhunderte zur Darstellung zu bringen. Und man kann in der That nicht leugnen, dass innerhalb der Kreise, welche er für allein wissenschaftlich erachtet, eine solche Verweltlichung der Ethik aus allen Kräften und bereits bis zu vollständigem Radicalismus, womit seine Geschichte der Ethik schliesst, durchgeführt ist.

Gemässigtere Ethiker wollen diese Bestrebungen damit rechtfertigen, dass der Glaube in unserer Zeit zu schwach geworden sei, um als Grundlage einer allgemein gültigen Moral zu dienen. Jodl aber geht mit vielen Gesinnungsgenossen weiter: er hält nicht bloss den Glauben, sondern alle Religion für einen überwundenen Standpunkt; die Abhängigkeit der Ethik von der Religion verhindere deren selbständige Entwickelung als Wissenschaft, ja schädige das ethische Leben selbst, das nur „in einer sich selbst vollendenden Thätigkeit," nicht aber, wie der falsche Mysticismus glaubt, mit einem „einmaligen Acte der Selbstvernichtung und Hingabe an die Gottheit" abgethan ist, das nicht Hilfe von der Gnade, sondern von der eigenen Kraft erwarten muss.

Er ist aber dabei in handgreiflichen Missverständnissen befangen. Die Hilfe von Oben kann derjenige nicht erwarten, der es mit dem sittlichen Kampfe leicht nimmt. Der Christ ist überzeugt, dass er nur in dem Maasse auf den Beistand der Gnade rechnen kann, als er alle seine Kräfte anstrengt und alle natürlichen Mittel anwendet. Er muss gerade so ernst seine eigene Willensenergie bethätigen, als wenn von ihr das Gelingen allein abhinge. Dabei bleibt aber die Ueberzeugung, welche sowohl die Erfahrung als Vernunft und Offenbarung in merkwürdiger Uebereinstimmung uns aufdrängen: „Velle quidem adjacet mihi, perficere autem non invenio. Omnia possum in eo qui me confortat."

Im Grunde gibt dies J. freilich mit pantheistischer Wendung zu, wenn er zur Beurtheilung der Fichte'schen Ethik erklärt: „So schliesst ein System, welches mehr als irgend ein anderes den Menschen an seine Selbständigkeit gewiesen und die Selbstgewissheit seines vernünftigen Ich zum Grundstein aller Ueberzeugungen gemacht hatte, mit dem Ausblick auf einen geheimnissvollen Zusammenhang, welcher den Einzelnen mit allem Höchsten und Besten, was ihm gelingen mag, nur als Glied einer

Reihe, nur als Werkzeug in der Entwickelung des einen unendlichen Lebens gelten lassen will. Das Reich der Vernunft und der sittlichen Autonomie ist zugleich ein Reich der Gnade: darin spiegelt Fichte's System das uralte Doppelantlitz aller sittlichen Erfahrung, das Schlusswort alles tiefsten Nachdenkens über die Gründe des Werdens in der Welt, treuer als irgend ein anderes. Wir fühlen uns frei und zugleich gebunden, wir dürfen und müssen der eigenen Kraft vertrauen, und müssen, wenn wir ehrlich sein wollen, die Kraft selbst, die uns zum Gelingen leitet, als eine geheimnissvolle Gabe anstaunen; wir wissen, dass alles, was an Vernunft, Klarheit, Güte und Schönheit auf Erden existirt, unser Werk ist und Niemandes anderer sein kann, und wüssten doch nicht, wie Vernunft und Schönheit zu schaffen, wenn nicht ein Etwas in uns, eine Natur, die wir uns nicht gegeben, uns ihren Zaubermantel liehe. Man kann die Menschheit aus ihrer geschichtlichen Arbeit vollkommen begreifen, wie der Positivismus thut, auch ohne immer jenes geheimnissvolle Band vor Augen zu haben, das sie mit dem innersten Grunde des Seins verknüpft; aber ein Etwas bleibt unausgesprochen im Hintergrunde, was keine abschliessende Weltformel wird entbehren können. Es kann in dieser Welt nichts werden, was nicht in ihrem Wesen angelegt und begründet ist; und eine Welt, in der ein Reich bewusster Vernünftigkeit möglich ist, muss Vernunft zu ihrem Grundbestande zählen dürfen."[1])

Dies Alles können wir bereitwillig unterschreiben bis auf die pantheistische Fassung des Weltgrundes; aber gerade auf dem ethischen Gebiete ist die Absurdität des Panlogismus handgreiflich. Wenn es schon durchaus unmöglich ist, die sehr beschränkte Vernünftigkeit, Vollkommenheit und Ordnung dieser Welt mit der Allvernunft zu identificiren, so wird es evident ungereimt, die sittlichen Uebel in der Welt ins Absolute zu verlegen, die Sünde des Menschen für Gottes That auszugeben. J. findet freilich die Auffassung, welche den Gegensatz zwischen Gut und Bös ins Absolute verlegt und darin aufgehoben sein lässt, tiefer als die christliche. Allerdings in jenen Abgrund von Absurdität, in welchem Sein und Nichtsein, Gut und Böse identisch sind, können wir mit unserm „gemeinen" Denken den Hegelianern nicht folgen. Jedem denkenden Menschen ist Sünde Sünde, auch wenn sie als That des Unendlichen ausgegeben wird, ja in ihm noch sündhafter als beim schwachen Menschen. Und so führt die Verlegung des Gegensatzes zwischen Gut und Bös ins Absolute consequent zu der Proudhon'schen Gotteslästerung: „Gott ist das Böse, Lüge und Heuchelei, Tyrannei und Elend, und wenn es eine Hölle gäbe, so verdiente er sie zuerst und allein." Von solchen und ähnlichen gegen den christlichen Gott gerichteten Schmähungen behauptet Jodl, „sie gehörten wohl zu den grössten Leistungen rhetorisch gefärbter

[1]) II. S. 87. f.

Prosa, welche die französische Litteratur aufzuweisen hat.“ Wird er wohl auch den andern ganz gleichwerthigen Ausspruch: „La propriété c'est le vol“ zu den grossartigsten Leistungen rhetorisch gefärbter Prosa zählen? Das ist was Anderes, wird er sagen. Aber gerade seinen Gott trifft jene Lästerung in aller Wahrheit. Die Theodicee hält J. für unmöglich; die Sünde und das Elend sollen von einem gütigen freien Wesen, das sie zulässt, nicht herrühren können: aber dass der absolute Weltgrund selbst Sünde und Elend sei, findet der Pantheist ganz in der Ordnung.

Im Uebrigen ist der Mensch dem christlichen Gott gegenüber unvergleichlich autonomer als nach dem Pantheismus. Während ihn dieser zu einer vorübergehenden Modification des Absoluten, zu einer auftauchenden und wieder versinkenden Welle des unpersönlichen Unendlichen macht, steht der Christ seinem Gotte als Person einer Person zwar in Verehrung, aber auch in Liebe gegenüber.

Ebensowenig wird die selbständige Entwickelung der Ethik durch ihre religiöse Begründung gehindert. Es mögen nur die weltlichen Ethiker recht feste Fundamente für die Moral legen, recht einleuchtende allgemeine Principien aufstellen, recht mächtige Motive zum sittlichen Handeln an die Hand geben, wir werden dieselben bereitwillig acceptiren und sie durch die religiösen nur verstärken und ergänzen. Diese Verstärkung ist aber durchaus nothwendig; denn, um nur Eines zu erwähnen, die absoluten Forderungen des Sittengesetzes, der unendliche Werth der Sittlichkeit, sowie das eigentliche Wesen der Schuld ist ohne Gott nicht verständlich: den Inhalt des Sittengesetzes müssen wir ohnedies, wie jede weltliche Moral, aus natürlichen Verhältnissen ableiten. Der religiösen Ergänzung bedürfen wir dagegen, um die Verpflichtung des Gesetzes zu begreifen.

Der eigentliche Grund der Polemik gegen die religiöse Ethik liegt viel tiefer. Jodl hält mit Feuerbach die Religion für eine Krankheitserscheinung der Menschheit, und dieser falsche Standpunkt macht seine Geschichte der Ethik zu einer gehässigen Tendenzschrift im schlimmsten Sinne des Wortes. Wenn etwas, so ist durch die neueren Forschungen auf dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft nachgewiesen, dass Religion ein Universalphänomen, ein wesentliches Attribut der menschlichen Natur ist, also den normalen Zustand der Menschheit darstellt, Religionslosigkeit aber als pathologische Erscheinung zu erklären ist. Doch hören wir Jodl selbst: „Wer noch religiöse Bedürfnisse hat, kann über die Religon nicht philosophiren, wenn er auch sonst ein philosophischer Kopf ist; so wenig als sich ein Kranker selbst behandeln und diagnosticiren kann, wenn er gleich selber Mediciner ist. Ueber Religion hat nur derjenige ein Recht mitzusprechen, welcher zwar selbst durch religiöse Zustände hindurchgegangen ist, aber aufgehört hat, religiös zu sein. Und da nun

Letzteres im Lauf der Zeiten immer häufiger, das Erstere immer seltener werden dürfte, so wird der Tag kommen, wo es bei den Culturvölkern ebenso schwierig sein und nur in seltenen Fällen gelingen wird, sich in die Gefühlszustände und Vorstellungen der christlichen Religion zu versetzen, als es heute Anstrengung und eine glückliche Vereinigung seltener Umstände bedarf, wollen wir uns mit nur einiger Lebendigkeit in die für uns durchaus unverständlich gewordene Gemüthsverfassung versetzen, aus welcher die alten mythologischen Religionen hervorgingen.“ [1])

Also über Volkswirthschaft kann Niemand mitreden, ausser wer sein Vermögen durchgebracht hat und nun bedürfnisslos von fremder Unterstützung lebt! Wenn der Mensch aus Bedürfniss sich die Gegenstände der Religion geschaffen haben sollte, so hat er doch, wie Fechner treffend bemerkt, die Natur nicht geschaffen, welche solche Bedürfnisse hat. Auf welcher Seite übrigens die Krankheit sich findet, auf Seite der Religion oder der Irreligiosität, lässt sich unschwer beurtheilen. Wer fortwährend gegen die Religion und Theologie in der gehässigsten Weise polemisirt, wer in einer Geschichte der Ethik von „furor theologicus“, von einem theologischen Gespenst der Freiheit, von klericalem Ehrgeiz, von Pfaffenkniffen, von Ultramontanismus und Jesuitismus u. s. w. spricht, wird noch von ganz andern Motiven, als welche die reine Verstandeserkenntniss an die Hand gibt, geleitet.

Ganz unqualificirbar sind die Ausfälle gegen Baader: „Er steht an Bitterkeit und einseitiger Verbissenheit des Urtheils über Alles, was sich von der Linie der katholischen Orthodoxie entfernt, dem Ultramontanismus unserer Zeit nicht nach; man muss ihn sogar als einen der ersten Wortführer jener Richtung bezeichnen, welche von Seite der Curie mit der obersten Sanction versehen, die Unduldsamkeit und das absichtliche Nichtverstehenwollen des Gegners in den feierlichsten Kundgebungen zum Princip erhoben hat. B. vertritt auch bereits jenen lächerlichen, durch päpstliche Bullen wie klericale Winkelblättchen immer aufgefrischten Wahn, als seien die Triumphe des freien Gedankens in neuer Zeit ‚aus einer Verschwörung der Wissenschaftler gegen die christliche Religion‘ aus Geheimbünden von Freimaurern und Illuminaten hervorgegangen[2]). Jener abscheuliche, aber uralte Pfaffenkniff, dem Gegner seine von der Kirchenlehre abweichenden Ueberzeugungen ins Gewissen zu schieben und als moralische Schlechtigkeit anzurechnen, steht bei Baader in üppigster Blüthe und empfängt eine überaus scheinbare theoretische Begründung. Wenn in allem Wissen des Menschen die Nothwendigkeit

[1]) II, S. 475.

[2]) Dass B. hierin nicht ganz unrecht urtheilt, erkennt man immer deutlicher, wenn man die Berufungen zu den Professuren und gewisse demonstrative Maurerfeste, wie z. B. die Giordano-Bruno-Feier in Erwägung zieht.

eines Hilfe empfangenden und annehmenden, somit dem Geber gegenüber entsagenden Verhaltens der einzelnen Intelligenz vorhanden ist, wenn sich somit zeigen lässt, dass niemals das Wissen mit dem Glauben, sondern immer nur ein Glaube mit einem andern in Opposition sich befindet, so folgt allerdings ganz logisch weiter, dass die Religion oder Kirche, den Glauben des Menschen in Anspruch nehmend, nicht das Aufgeben eines wahren Wissens, sondern nur das eines schlechten Glaubens gegen einen guten von ihm fordert; und ebenso, dass in einer Philosophie, welche sich von einer wahren Glaubenslehre entfernt, nicht der wahre Freiheitssinn, sondern der Geist der Empörung sich ausspricht. Ist man aber einmal soweit, lässt es sich theoretisch erweisen, dass der Unglaube im kirchlichen Sinne immer auf bösem Willen, auf sittlicher Verderbtheit beruht, dann führen die wahren Consequenzen, wie sehr auch B. sich dagegen sträuben mag, noch um einen Schritt weiter. Den Verbrecher lässt man nicht mit dem friedlichen Bürger in freie Wettbewegung treten, man schützt ihn nicht, sondern sucht ihn unschädlich zu machen. Abweichungen von der Kirchenlehre müssen daher von Staatswegen verhindert, die hartnäckigen Ketzerer den Gerichten übergeben werden. Dann sind aber auch Männer wie B. und wie alle Wortführer dieses romantischen Katholicismus nicht bloss überflüssig, sondern sogar gefährlich, denn sie haben immer noch zu viel eigene Gedanken und man soll mit dem Feuer nicht spielen. Den Intellect entwickeln und dabei doch an die Auctorität festbinden wollen, heisst Unmögliches verlangen. Entweder der Intellect oder die Auctorität muss dabei zu Schaden kommen. Eine Quadratur des Kreises, an der sich viele edle Geister dieses Jahrhunderts müde gerungen haben! Im Sinne der Auctorität gibt es nur eine Lösung, eben die, welche der heutige Katholicismus unter jesuitischer Führung ergriffen hat: jene Ausbildung des Intellects rein formalistisch zu verstehen und einfach auf den Boden der mittelalterlichen Scholastik zurückzukehren, das unerreichte Vorbild wissenschaftlicher Form ohne wissenschaftlichen Gehalt, eines Scheines, den man nicht entbehren zu können glaubt, nachdem man das Wesen getödtet. Mit dieser katholischen Neuscholastik aber in ihrer heutigen Gestalt würde sich B. schon aus dem Grunde niemals haben befreunden können, weil seine ganze Denkweise viel zu innig mit der grossen Gegnerin des scholastischen Formalismus, der Mystik, verwachsen ist. Noch viel weniger freilich mit jener extremen Zuspitzung, welche das Auctoritätsprincip in der papalen Infallibilität erfahren hat.“ [1])

Das sind doch offenbar Herzensergüsse; ob sie einem gesunden oder kranken Herzen entquellen, wollen wir nicht entscheiden, sondern dem ewigen Richter, der Herzen und Nieren durchforscht, überlassen. Das

[1]) II S. 131, f.

sehen aber auch wir ein, dass J. gerade die Kniffe, die er den Pfaffen zuschreibt, selbst sich erlaubt und zwar in den Verdächtigungen, welche er gegen diese schleudert. Die Verurtheilung der Häresie und des Unglaubens legt er ihnen als einen Kniff, als persönliche Schlechtigkeit aus, während sie dies vielleicht als heiligste Pflicht betrachten. Ohne auch nur einen Beweis zu versuchen, spricht er gegen sie die Verleumdung aus, sie wollten absichtlich den Gegner nicht verstehen. Jedenfalls sind sie mehr berechtigt, bei denen, welche den christlichen Glauben, in dem sie erzogen wurden, verleugnen, Mangel an bona fides vorauszusetzen, als Jodl, sie der mala fides zu bezichtigen. Denn sie sind überzeugt, dass es evidente Gründe für den Atheismus und den Unglauben nicht gibt und nicht geben kann. Und doch sehen sie, wie die Gottesleugner die schrecklichsten Blasphemien ausstossen und sich der offenbaren Gefahr aussetzen, gegen heiligste Pflichten sich zu versündigen.

Dem Verdachte eines absichtlichen Nichtverstehenwollens des Gegners kann man sich kaum verschliessen, wenn versichert wird, Auctorität und Entwicklung des Intellects seien gleichbedeutend mit der Quadratur des Kreises, dieses Problem sei nur zu lösen durch Verzicht auf sachliche Ausbildung des Geistes, die Neuscholastik verstehe die Geistesbildung rein formalistisch, die scholastische Philosophie sei ein Formalismus gewesen! Denn da diese Behauptungen offenkundige Unwahrheiten enthalten, so liessen sie sich nur durch eine Unwissenheit entschuldigen, die bei einem Geschichtsphilosophen nicht angenommen werden darf, ohne seiner schriftstellerischen Ehre zu nahe zu treten. Sind denn Newton, Leibniz, Euler und so viele Denker ersten Ranges durch den Glauben an die Auctorität verhindert worden, Leuchten der Wissenschaft zu werden? Wird denn die Speculation durch die Empirie unmöglich gemacht, wenn der denkende Philosoph sich vielfach durch die feststehenden Ergebnisse der Naturwissenschaft in seinen Anschauungen beeinflussen lässt? Geradeso findet der wissenschaftliche Forscher an den durch die Auctorität festgestellten Sätzen Directive und Corrective.

Und gerade die Geschichte der Ethik von J. liefert von Neuem den Beweis, dass die Auctorität mit der Wissenschaft nicht bloss verträglich, sondern derselben höchst förderlich, ja nothwendig ist. Sie stellt von Neuem an den Tag, dass die menschliche Wissenschaft nur ein Chaos von Meinungen über die wichtigste Frage des Menschen, aber keine sicheren Ergebnisse liefern kann. Was der Eine aufstellt, stösst der Andere um, und wenn J. seine Geschichte noch bis in die neueste Zeit fortgesetzt hätte, so würde der Wirrwarr noch entsetzlicher hervortreten. Er meint zwar, es fänden sich bei Allen gemeinsame Resultate; freilich in der gegenseitigen Bekämpfung und in der Polemik gegen die christliche Ethik besteht Einigkeit: aber den positiven Behauptungen eines Jeden

stehen hundert abweichende entgegen. Sollte die Menschheit abwarten, bis die Philosophie ein allgemein anerkanntes höchstes Moralprincip geschaffen hätte, dann wäre sie in der wichtigsten Frage vollständig verlassen. Aber auch den Philosophen selbst muss eine Leitung durch die Glaubensauctorität willkommen sein; denn wie kann er sein individuelles System zur Grundlage der gesammten Lebensführung auch in den schwierigsten Lagen und unter den verlockendsten Reizen machen, wenn seiner Meinung hundert andere von nicht minder scharfen Denkern entgegenstehen?

Verstehen die Neukantianer die Entwickelung des Intellects rein formalistisch, wenn ihr Losungswort ist: Zurück auf Kant? Dass die katholische Wissenschaft ganz ausdrücklich erklärt, sie verstehe das Zurückgehen auf die Scholastik ganz anders als J. ihr imputirt, könnte er aus jedem Lehrbuche und jeder Zeitschrift erfahren. Wer aber die grossartige Speculation des Mittelalters eine Form ohne wissenschaftlichen Gehalt nennt, hat dieselbe niemals studirt, sondern nur aus fremden Referaten und Urtheilen kennen gelernt; das lässt sich dann von J. auch sonnenklar nachweisen. Er behauptet, nach Thomas v. A. könnten durch ein directes göttliches Gebot dem Menschen Handlungen befohlen werden, welche im Widerspruch mit dem natürlichen Sittengesetze stehen und verweist zum Belege dafür auf II, 1 q. 94 und 95. Nun beweist aber gerade der hl. Thomas an dieser Stelle die absolute Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes, das ebenso wenig wie die höchsten theoretischen Wahrheiten je umgestossen werden könne. Freilich, je mehr man von den allgemeinen Sätzen zu den besonderen Anwendungen herabsteige, desto mehr Ausnahmen ergäben sich. Dass man ein Depositum zurückgeben müsse, sei allgemein gültig; wenn es aber im einzelnen Falle gegen das Wohl des Vaterlandes zurückgefordert werde, ändere sich die Sache.[1]) In den Fällen wo nach der hl. Schrift Gott den Menschen scheinbar etwas gegen das Sittengesetz befohlen, komme dasselbe gar nicht in Anwendung. So wenn er den Israeliten befahl, die von den Egyptern entlehnten Geräthe mit sich zu führen: „Der Diebstahl ist Entwendung fremden Eigenthums gegen den Willen des Besitzers. Nun ist aber Gott der Herr von Allem. Also wird nicht gestohlen, was nach seinem Befehle weggenommen wird.“[2]) Ganz unverständlich aber ist, was J. hinzufügt: „Gleichwohl ist hier für Thomas eine ernstliche Schwierigkeit, welche er, wenn er sich ihrer überhaupt klar bewusst geworden ist, keineswegs auf eine widerspruchslose Weise zu lösen vermocht hat. Dieselbe betrifft jene in der späteren Entwickelung der Metaphysik des Sittlichen eine so bedeutende Rolle spielende Frage nach dem Verhältniss zwischen der göttlichen Intelligenz

[1]) q. 94. a. 4.

[2]) a. 5 ad 2[m].

und dem göttlichen Willen. Wenn man zugab, dass durch ein positives, directes göttliches Gebot dem Menschen Handlungen befohlen werden können, welche im Widerspruch mit dem natürlichen Sittengesetz stehen, so ergibt sich, da dieses selbst nur das natürliche Bild des ewigen Gesetzes sein soll, die Frage, wie sich dieser Widerspruch erklären lasse, d. h. ob das ewige Gesetz als ein unbedingt nothwendiger Ausfluss des göttlichen Wesens oder nur ein zufälliger Ausdruck des freien uneingeschränkten Willens Gottes zu denken sei." Denn dass Thomas nicht erst durch Jodl die Schwierigkeit zum Bewusstsein gebracht zu werden brauchte, ergibt sich z. B. aus der Untersuchung, welche er über das Verhältniss der Naturordnung zu der sittlichen Ordnung anstellt. Erstere kann vom Schöpfer durch ein Wunder aufgehoben werden, letztere aber nicht. „Ordo justititiae est secundum relationem ad causam primam quae est regula omnis justitiae. Et ideo praeter hunc ordinem Deus facere nihil potest . . . deus potest facere praeter ordinem rerum, quia ordini causarum secundarum ipse non est subjectus, sed talis ordo ei subjectus quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis." [1]) Die Unterscheidung aber zwischen nothwendigen und nicht nothwendigen Willensacten Gottes, welche Thomas der Nothwendigkeit oder Contingenz ihrer Objecte entnimmt, ist so einleuchtend, dass darin noch Niemand einen Widerspruch aufzuweisen vermocht hat. Von einem Geschichtsschreiber der Ethik, der die Beseitigung der christlichen Moral zur Darstellung bringen will, sollte man doch erwarten, dass er die Hauptvertreter derselben kennen lerne und jedenfalls so ungeheuerliche Verdächtigungen nicht gegen sie erhebe, ohne sie studirt zu haben.

Zum Glück begegnen wir einer gleichen Oberflächlichkeit nicht, wo es sich um Darstellung der weltlichen Ethiker handelt. Jodl hat mit grossem Fleisse die ethischen Systeme der drei letzten Jahrhunderte erforscht, ihre gegenseitigen Beziehungen zu einander sehr klar und scharfsinnig dargestellt, ihren absoluten und relativen Werth beurtheilt. Er übersieht die deutsche, französische und englische Litteratur und zeichnet immer mit viel Geschick den allgemeinen wissenschaftlichen und social-religiösen Hintergrund der einzelnen Systeme. Wo die religiöse Frage seinen Geist nicht verwirrt, wahrt er sich ein unbefangenes Urtheil auch gegen die herrschende öffentliche Meinung. Rückhaltlos deckt er die Mängel der Kant'schen Ethik, insbesondere seines Freiheitsbegriffes auf, die Unhaltbarkeit des pessimistischen Moralprincips von Schopenhauer setzt er ins rechte Licht, wobei er freilich die offenbaren Sophismen dieses Deterministen gegen die Willensfreiheit aus Eingenommenheit gegen das „theologische Gespenst des liberum arbitrium" in den Himmel

[1]) q. 105. 6.

erhebt. In Auffindung von geistigen Zusammenhängen und Parallelen scheint er manchmal des Guten zu viel zu leisten. So, wenn er den Gegensatz zwischen Geist und Sinnlichkeit bei Kant mit der dualistischen Trennung der Bestandtheile des Menschen bei Plato in Zusammenhang bringt, wenn er die lex naturalis bei Thomas dem Stoicismus entlehnt sein lässt, wenn die Begeisterung der deutschen Freiheitskriege der selbstlosen Sittlichkeit Kants zugeschrieben wird, wenn das Christenthum als Bedürfniss und natürliches Erzeugniss der vorausgehenden Culturzustände, die französische Revolution lediglich als endlich geborenes Kind des geistlichen und weltlichen Despotismus erklärt wird etc.

Die eigenen speculativen Ausführungen des Verf., welche er mit der Darlegung und Kritik des Systems vielfach verflicht, zeugen von Schärfe der Gedanken und selbständigem Urtheile. Ich kann nur auf den einen und andern Punkt aufmerksam machen. In seiner heftigen Polemik gegen die Willensfreiheit trägt er ausser den landläufigen Sophismen eine Schwierigkeit vor, die wohl bei Manchem ihren Eindruck nicht verfehlen dürfte. „Dass also Böses in der Welt ist, wird durch das Böse im menschlichen Willen und dieses aus der Freiheit, d. h. aus dem Zufall erklärt. Eine ungeheuerliche Lehre, die nur dadurch annehmbar scheinen konnte, dass sie dem Theismus unentbehrlich ist, weil sie die Aufgabe der Theodicee unendlich erleichtert; freilich auch unwiderstehlich rührend in der Hingebung, mit der sie dem armen Menschen zumuthet, das Furchtbarste, nämlich die alleinige Schuld am Uebel in der Welt, auf seine schwachen Schultern zu nehmen, um dem Schöpfer den vollen Glanz seiner Glorie zu lassen.“[1])

Die Freiheit wird nicht aus Zwecken der Theodicee vom furor theologicus angenommen, sondern weil sie als Thatsache feststeht und als Grundlage des sittlichen Lebens nicht entbehrt werden kann. Nicht die Sünde schlechthin wird dem Falle des ersten Menschen zugeschrieben, sondern die grosse Sündhaftigkeit der gegenwärtigen Menschheit. Die Kräfte des gefallenen Menschen sind freilich schwach; er wird aber auch nicht für die Herrschaft der Sünde verantwortlich gemacht, sondern der mit allen Gaben der Natur und Gnade ausgestattete Stammvater. Will man aber die Sünde ganz von den Schultern des Menschen durch Leugnung der Freiheit wegnehmen, dann hat man die nicht zwar rührende aber widersinnige Thatsache, dass das Absolute selbst die Sünde begeht.

Doch die Hauptleistung des Verf. liegt in der so lange vergebens gesuchten Conciliation des Eudämonismus mit der Sittlichkeit. „Unzählige Wirrnisse, mit denen die bisherige Wissenschaft vom Sittlichen zu kämpfen gehabt hat, dürften sich lösen, wenn einmal die Einsicht allgemein würde, wie selbstverständlich die Synthese der Ethik des reinen Pflichtgedankens

[1]) II. S. 318 f.

und der Ethik des Eudämonismus, und wie unerlässlich nothwendig die Unterscheidung des subjectiv formalen Moments im Sittlichen, des Princips, und des objectiven formalen, des Kriteriums, sei. Verstummen würden die Vorwürfe, welche bald mit grösserem bald mit minderem Rechte gegen den Eudämonismus geschleudert zu werden pflegen, als bedrohe sein Princip . . . die Hoheit und Reinheit der sittlichen Gesinnung: denn dass in subjectivem Sinn, d. h. als Eigenschaft einer Person nur da von Sittlichem gesprochen werden kann, wo die kleinen Motive der Selbstsucht schweigen, Gesinnung und Handeln in bewusstem Wollen eines objectiv oder allgemein Guten eins sind: dies ist eine Einsicht, welche durch die idealistische deutsche Ethik wie durch den französischen Spiritualismus mit solcher Sicherheit und Klarheit begründet worden ist, dass keine eudämonistische Theorie, die auf philosophische Bedeutung und systematische Vollständigkeit Anspruch macht, und nicht im Anthropologischen und Culturhistorischen stecken bleiben will, sich ihrer wird entschlagen dürfen. Gelöst würde auf der anderen Seite der peinliche Conflict, in welchen sich die Ethik des Pflichtgedankens durch ihre unglückliche Allianz mit dem Apriorismus und dem Intuitionismus zu Allem setzt, was wir heute wissenschaftliche Methode nennen und von einer Erklärung der Thatsachen selbstverständlich erwarten . . . An Stelle dieses Conflictes zwischen angeblichen Forderungen des ethischen Bewusstseins und unzweifelhaften Forderungen wissenschaftlicher Methode eröffnet sich dagegen sofort der Ausblick auf eine Reihe der fruchtbarsten Aufgaben, sobald man sich den Gesichtspunkt des Eudämonismus aneignet, dass das Sittliche als Entwickelungsproduct aus der Wechselwirkung zwischen der psychischen Organisation des Individuums und der Gesellschaft aufgefasst werden müsse. In gewissem Sinn ist das Sittliche (nach seinem objectiven Gehalte) auch hier immer das Nämliche: die Summe der Forderungen, welche eine sociale Gemeinschaft im Interesse der eigenen Wohlfahrt und Vervollkommnung an Charakter und Willen ihrer Angehörigen stellt, die Anpassung des Individuums an diese Forderungen, und aus beiden erwachsend, das selbstthätige Weiterbilden und Idealisiren dieser Forderungen durch begabte Individuen im Dienste der Menschheit. Aber dies ist keine starre unbiegsame Formel, sondern ein Gesetz, welches den Wechsel selbst nicht nur begreiflich macht, sondern sogar fordert. Was Wohlfahrt und Vervollkommnung einer socialen Gemeinschaft auf verschiedenen Stufen erheischen, kann sehr verschieden sein; ein Blick in die Sittengeschichte liefert dafür den experimentellen Beweis, und für die wissenschaftliche Behandlung der Sittengeschichte wird es eine unendlich dankbare Aufgabe sein, sowohl in den grossen bleibenden Typen des sittlichen Lebens der Menschheit als in den Spielarten die Wirkungen jenes Gesetzes aufzuzeigen. Dieses

aber bietet nicht nur ein Princip der Erkenntniss für das Geschehene und Vergangene, sondern auch der Gestaltung für das Zukünftige. Denn unaufhörlich erzeugt sich im Fortgange der Menschheit das Bedürfniss nach neuen Normen oder Umgestaltung der bisherigen, welche veränderten Bedürfnissen nicht mehr genügen. Da und dort hilft sich mit instinctiven Gestaltungen die Sitte; stösst sich aber die Reflexion an ihr, oder steht Wille gegen Wille, Fortschritt gegen Gewohnheit, Partei gegen Partei, so gibt es kein anderes Kriterium des Beweisens und Prüfens, als Wohlfahrt und Vervollkommnung der Menschheit. Vor diesem Richter muss jeder Werth bestehen: er stellt alle Hilfsmittel der Erfahrung und Beobachtung in den Dienst der Ideale unseres Geschlechtes."[1])

Gewiss ist der Sittlichkeit mit der rein formalen und subjectiven Bestimmung: Handeln lediglich aus Achtung vor der Pflicht, nicht gedient. Ich muss wissen, was Pflicht ist; jene Formel muss einen Inhalt bekommen. Aber das Menschheitswohl und die allgemeine Vervollkommnung können diesen Inhalt nicht liefern. Dies ergibt sich schon aus dem Conflicte, der zwischen allgemeinem Wohle und Sittlichkeit eintreten kann. Der Fortschritt der Menschheit ist nicht selten durch Verbrechen herbeigeführt worden; jedenfalls ist die Möglichkeit nicht zu leugnen, dass eine That die Menschheit in cultureller Beziehung weiter bringen kann, aber vom Sittengesetze untersagt ist. Man braucht nur an die Vergewaltigung eines minder begabten Volksstammes, einer ungünstig organisirten Rasse durch eine civilisirtere zu denken. Darwinistische Ethiker haben sich nicht gescheut, eine solche Unthat, welche den Entwickelungsprocess der Menschheit beschleunigt, zu verherrlichen. Und sie haben Recht, wenn Menschheitsvervollkommnung das Kriterium der Sittlichkeit ist. Wer aber noch einen Funken sittlichen Gefühls in sich trägt, muss die Unterdrückung der farbigen Rassen zu Gunsten der Weissen als sittlichen Schandfleck verurtheilen. Damit erklärt er aber zugleich, dass die Menschheit nicht das letzte Ziel der Sittlichkeit ist.

Uebrigens ist auch gar nicht einzusehen, wie der Eudämonismus mit dem Rationalismus durch diese Theorie ausgeglichen werden soll. Nicht dadurch kann Nutzen und Wohlfahrt das Individuum zum Handeln bestimmen, dass es für fremden Nutzen und fremdes Glück thätig ist, sondern eigener Vortheil und eigenes Gut kann allein Motiv des Handelns sein, zumal wenn, wie so häufig, der individuelle Vortheil dem der Gesellschaft geopfert werden muss. Aber wenn wir auch das Unmögliche zugeben, das allgemeine Wohl bestimme das Individuum zum Handeln, zu sittlichem Handeln kann es nicht bestimmen. Denn, bemerkt Wundt u. Ed. v. Hartmann[2]) bezeichnet diese Ausführungen als Glanzpunkte

[1]) II. S. 465.

[2]) Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik. 1889. H. 1. S. 90.

der Wundt'schen Ethik, „ist das eigene Ich kein letzter sittlicher Zweck, so ist nicht abzusehen, weshalb ein anderes Ich ein solches sein sollte. Die Erhaltung eines Einzelnen, die Ausbildung seiner Fähigkeiten sind an und für sich an Werth vollkommen gleich, mag ich selbst oder ein Anderer dieser Einzelne sein. . . Selbst die Vervielfältigung der Einzelsubjecte ändert kaum etwas an dieser Sachlage. Aus lauter Nullen lässt sich keine Grösse bilden. Wenn das individuelle Lustgefühl als solches sittlich werthlos ist, so ist es auch das Lustgefühl Vieler oder Aller. Der Utilitarismus ist daher nichts als ein erweiterter Egoismus." Dasselbe gilt aber auch von den Menschen als Gesammtheit und ihrem Fortschritte in Wissenschaft, Kunst, Cultur. Wenn Wissenschaft und Bildung des Einzelnen nicht Ziel des sittlichen Strebens sein kann, dann auch nicht der höchste Fortschritt aller Menschen, mögen sie nun einzeln oder insgesammt betrachtet werden.

Nur dadurch bekommt das sittliche Thun seinen eigenartigen Werth, der sich mit natürlichen Vorzügen, wie Wissenschaft, Kunst gar nicht vergleichen lässt, dass dasselbe ein transscendentes Gut zum Gegenstande hat; nur dadurch stellt das Sittliche eine absolute Forderung an uns, weil ein absoluter Wille, der von allen socialen Bedürfnissen unabhängig ist, uns verpflichtet zu dem, was mit unserer Natur und ihren Beziehungen zu andern sittlichen Wesen unwandelbar gegeben ist.

Die Wandelbarkeit der sittlichen Normen wird von Jodl sehr schlecht durch die „unendlichen Variationen sittlicher Urtheile und Grundsätze, welche die Sittengeschichte der Menschheit aufweist" und aus dem „Bedürfnisse nach neuen Normen" bei „veränderten Bedürfnissen" begründet. Denn erstens ist die Verschiedenheit der sittlichen Urtheile nicht nur keine unendliche, sondern eine kaum nennenswerthe, wenigstens weit geringer als auf andern Erkenntnissgebieten. Aber wäre sie auch noch so gross, sie würde die Einheit und Unveränderlichkeit des Sittengesetzes ebensowenig aufheben, als die vielen Irrthümer und Meinungen auf theoretischem Gebiete die Wahrheit zu einer wandelbaren machen.

Wenn neue Gesetze von neuen Verhältnissen und Bedürfnissen gefordert werden, so ändert sich damit nicht die Sittlichkeit, sondern sie findet nur eine neue Anwendung, die übrigens von Ewigkeit in ihr enthalten war. Wenn die modernen socialen Verhältnisse eine andere Bethätigung der Nächstenliebe fordern als im Mittelalter, so ist damit kein Wechsel in der Pflicht der Liebe eingetreten, sondern nur ein neues Feld für ihre Bethätigung eröffnet worden.

Wir können hier die Frage über die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes, welche auch Jodl nicht ganz verwirft, sondern an einer anderen Stelle ausführlicher mit der Veränderlichkeit zu vereinigen sucht, nicht eingehend erörtern, sondern behalten uns vor, über diese

und viele andere seiner gegen die christliche Ethik gerichteten Erörterungen an einem anderen Orte weitläufiger zu handeln. Die Frage, ob christliche Moral oder weltliche Ethik, ist gerade in unserer Zeit so brennend geworden, dass die christliche Philosophie ihre Aufgabe sehr schlecht erfasste, wenn sie sich die bisher unantastbare Domäne der Religion, die Sittlichkeit, so sorgenlos entreissen liesse. Bis jetzt hat man auf unserer Seite diesen rastlosen Bemühungen der modernen Wissenschaft, die Ethik für sich in Anspruch zu nehmen, zu wenig Beachtung geschenkt. Nur so erklärt sich der triumphirende Ton, den Jodl am Schlusse seiner Geschichte der neueren Ethik anschlägt: „Das Ideal in uns und der Glaube an die zunehmende Verwirklichung desselben durch uns: das ist die Formel der neuen Menschheitsreligion, mit der sich Mills Gedanken zur Einheit zusammenschliessen . . . der Punkt innerlichster Gemeinsamkeit zwischen Mill und den fortgeschrittensten Denkern der beiden grossen andern Culturnationen, Comte und Feuerbach, das ist mit einem Worte die Aufgabe der Zukunft. Es wird der Tag kommen, wo die Strahlen eines Gedankens, der jetzt nur die höchsten freiesten Bergeshäupter erglühen lässt, die Menschheit bis in ihre untersten Tiefen hinein durchleuchten werden."

Wehe der Menschheit und wehe den atheistischen „Bergeshäuptern", wenn ihre Ethik einmal in die Massen eindringen sollte! Nur dem immer noch nicht völlig beseitigten Einflusse christlicher Ideen auf das sociale Leben haben sie es zu verdanken, dass die Wogen des sittlichen Verderbens und der Anarchie nicht jetzt schon über jenen stolzen Häuptern des Unglaubens zusammenschlagen und sie verschlingen.

---

2) Biologische Probleme. Zugleich als Versuch einer rationellen Ethik von W. H. Rolph. Leipzig, Engelmann, 1882. VI, 174 S. M. 3.

Eine darwinistische Ethik. Der eigentliche Philosoph der Entwicklungslehre, speciell ihr Moralphilosoph ist Herbert Spencer. Wir haben in der oben genannten Abhandlung über die Moralsysteme seine darwinistische Ethik, welche sich als vollendetsten Hedonismus unumwunden ausgibt, einer Kritik unterzogen, welcher wir hier nur noch eine Bemerkung über eine neuere Abhandlung Spencers, in der Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik[1]), welche gegen die Pflichtmoral Kants gerichtet ist, hinzufügen wollen. Natürlich kann es keinen schrofferen Gegensatz gegen das Lustprincip geben als die neigungslose Pflichterfüllung Kants. Wenn wir nun auch die Ueberspannung bei Kant nicht billigen können, da es ja auf der Hand liegt, dass eine Handlung nicht dadurch schon unsittlich oder sittlich indifferent wird, dass sie mit Neigung, aus Lust geschieht, so

[1]) Jahrgang 1889 H. 1 S. 80 ff.

können wir doch nicht sehen, wie die Spencer'sche Polemik gegen Kant seinem eigenen System zu statten komme.

Er sagt: „Nach Kant ist derjenige der moralischste Mensch, dessen Pflichtgefühl so stark ist, dass er sich nicht verleiten lässt, einen Taschendiebstahl auszuführen, so lebhaft er auch die Versuchung dazu empfindet, derjenige der von einem andern die Wahrheit aussagt, obgleich er ihn eigentlich sehr gerne durch eine Lüge schädigen würde. . .“ Ganz anders der Spencer'sche Tugendheld: „Er thut stets das Rechte nicht aus Gehorsam gegen irgend ein moralisches Gebot, sondern weil er das Rechte an und für sich liebt. Nun, wer würde nicht herzlich gerne in einer Welt leben, wo Jeder solchen Sinnes wäre?“

Aber damit ist nur die Ueberspannung Kants dargethan, nicht aber die Berechtigung der Lust als Motiv und Ziel der sittlichen Handlung nachgewiesen.

Interessant ist es zu beobachten, wie Rolph ebenso rückhaltlos auf dem Standpunkte der Entwicklungslehre stehend wie Spencer zu einem gerade entgegengesetzten Moralprincip gelangt.

Nach H. Spencer sind alle Normalfunctionen genussreich. Nur wenn der Organismus, der physische wie der sociale, noch nicht vollständig angepasst ist, mag es vorkommen, dass schädliche Handlungen Genuss bringen. Dagegen bemerkt Rolph treffend: „Wenn nur in einer ganz angepassten Gesellschaft Genuss und Moral sich decken, so kann auch nur in einer ganz angepassten Gesellschaft der Genuss ein Kriterium, einen Wegweiser für die Handlungsweise abgeben. Da wir aber zugestandenermassen nicht in einer ganz angepassten Gesellschaft leben, so ist die Genusstheorie für uns nicht nur nicht zutreffend, sondern sie muss sogar, wenn praktisch verwirklicht, vernichtend wirken.“

Im Gegensatz zu Spencer, der die Lust als allgemeines Motiv des Handelns aufgestellt, findet Rolph im Leid den Impuls zu allem Thun der Thiere und Menschen. „Wir kommen also zu dem Ergebniss, dass wir im Leid das primäre Motiv zu suchen haben, und dass Lust sich nur im Anschluss an abnehmendes Leid, an Linderung entwickelt habe. Und zu diesem Resultate hätte uns schon die einfache Ueberlegung führen können, dass Leid ein Fliehen, Lust aber ein Beharren hervorruft. Lust kann also wohl die Fortsetzung oder die Wiederholung einer einmal begonnenen und geübten Thätigkeit bedingen, aber nicht den ersten Beginn einer Thätigkeit selbst. Hier muss ein Drang in Form von Leidempfindung oder Instinct eintreten. Ausserdem empfinden wir Freude nicht in einer so distincten Weise, dass sie als Actionsmotiv im Allgemeinen gelten könnte, . . . die Freude, der Genuss ist nicht localisirt . . . Die Lust ist demnach ganz ungeeignet, als Motiv für die ungemein complicirten Bewegungen des Organismus zu dienen. Ganz anders das Leid,

welches bis auf eine erstaunliche Genauigkeit localisirbar, und in seiner Qualität und Intensität charakterisirbar ist. Leid ist in der That das fundamentalste Motiv. Der Schmerz ist der Regulator der organischen Maschine, es ist das mahnende Glöckchen, welches bei altmodischen Getreidemühlen den Arbeiter zum Aufschütten frischen Kornes antreibt. Alle Thätigkeit im thierischen Leben ist ihrem innersten Kerne nach auf ein Fliehen des Leides zurückzuführen, welches in seiner primitivsten Gestalt unter dem Gefühl des Hungers, des Sättigungsstrebens, auftritt."

„Eine Ethik der Thiere würde demnach alle diejenigen Handlungen als richtig und gut bezeichnen müssen, welche in möglichst prompter Weise dem Leid entgegenwirken. Sie sind es, die eben dadurch zu gleicher Zeit auch Lust erzeugen, welche dann, sobald sie durch natürliche Züchtung vertieft uns durch Entwickelung specieller Genussorgane auf die Dauer gesichert worden ist, bei höher organisirten Thieren selbstständig als secundäres Motiv auftritt. Ein Thier, welches nach obiger Vorschrift handelt, wird fortdauernd seine Verhältnisse, seine Einnahmen verbessern, wird sich jeder Veränderung eben in Folge seines ewigen inneren Dranges nach Mehreinnahme möglichst anpassen: die Unersättlichkeit ist das anpassende, vervollkommnende Princip, der Stachel, welcher den Organismus dauernd zu immer gesteigerter Anstrengung seiner Kräfte anspornt. Selbstverständlich überschreitet das Thier dabei regelmässig das bisherige Normalmaass, und rückt dadurch die Normalgrenze weiter hinaus, um sie wieder aufs neue zu überschreiten. Ich stelle mich also mit der Behauptung, dass das Rechthandeln von dem Geschöpfe ein Ueberschreiten der Normalen verlangt, in directen Gegensatz zu Spencer, welcher die Einhaltung der Normalen als richtig und ethisch hinstellt. Normal leben heisst stehen bleiben. Nicht aber stehen bleiben, sondern sich fortentwickeln ist das ethisch Richtige; nicht sich begnügen, sondern weiter streben. Nicht bedürfnisslos bleiben, sondern Bedürfnisse entwickeln und befriedigen, ist die natürliche und deshalb ethische Lebensaufgabe der Geschöpfe."

Diese Ausführungen Rolphs beziehen sich zunächst auf die „animale Ethik," von der er sodann die „humane" unterscheidet; aber als Darwinist behandelt er Mensch und Thiere auch in Bezug auf Sittlichkeit gleich und erklärt sehr bestimmt: „Es wäre Verblendung anzunehmen, dass der Mensch eine exceptionelle Stellung im Thierreiche einnehme." Wir führen aber seine Polemik gegen Spencer nicht darum an, weil wir dieses neue Moralprincip für besser erachteten, als das Spencer'sche, sondern um Darwinisten durch Darwinisten widerlegt zu sehen. Auf darwinistischem Standpunkte gibt es kein anderes sittliches Motiv als die Lust, mag man dieselbe auch mit Rolph Stillungslust nennen, d. h. Lust, welche aus der Befriedigung eines Bedürfnisses, aus der Stillung eines Leides erwächst.

Im Princip ist es ganz gleichgültig, ob ich die Lust oder das Leid als Moralprincip aufstelle. Da aber mit gleichem Rechte das eine wie das andere ihm widersprechende aufgestellt werden kann, so kann keines von beiden auf Wahrheit Anspruch machen. Noch interessanter ist der Umstand, dass der eine Darwinist auf Grund derselben Anpassungstheorie das Handeln nach den normalen Verhältnissen, der andere das Handeln über die normalen hinaus als Sittlichkeit bezeichnet.

Es ist höchst auffallend, mit welcher Zuversicht von den Progressionisten der stetige Fortschritt der Civilisation und der Sittlichkeit behauptet wird. Wenn nun selbst Darwinisten, welchen die Entwicklung als Grundprincip der Welt gilt, sich in ganz anderm Sinne aussprechen, so kann doch die Nothwendigkeit des Fortschrittes nicht so selbstverständlich sein. So sagt Rolph am Schlusse seiner „Biologischen Probleme“: „Und nun noch eine Schlussfrage: Ist Aussicht vorhanden, dass es den Menschen gelinge, besser zu werden, d. h. Bedingungen einzuführen, welche eine vollere Verwirklichung tugendhafter Principien gestatten, oder haben wir das Gegentheil zu erwarten? Droht ein Sinken oder gar ein Verfall der Sitten, droht ein Untergang der mühsam errungenen Civilisation?“

„Es wäre Verblendung anzunehmen, dass der Mensch eine exceptionelle Stellung im Thierreiche einnehme. Er unterliegt gleichfalls dem Zwange sich anzupassen, und hat die sichere Aussicht unterzugehen, falls er dies nicht thut. Sind doch nahezu regelmässig gerade die höchsten Thiere einer Epoche ausgestorben, während sich die neue Aristokratie der Fauna aus etwas tiefer stehenden Formen entwickelte, um dann allerdings die alte Aristokratie hinter sich zu lassen. Es ist demnach anzunehmen, dass auch der Mensch, sei es durch Veränderungen des Klimas oder der Erdoberfläche, sei es durch die Entwickelung von Eigenschaften, die sich später als verderblich herausstellen und die nicht zu unterdrücken sind, ebenfalls einmal zu Grunde gehen wird. Freilich hat der Mensch viel mehr Mittel, sich gegen ein solches Schicksal zu wehren als das Thier, Mittel, welche auf seiner Intelligenz beruhen. . . . Im Gegensatz zum Thier schafft er in gewissen Grenzen seine eigenen Lebensbedingungen. Und trotzdem wird er dem Schicksal alles Sterblichen nicht entgehen, sei es dass eine neue Eiszeit oder etwa eine Wärmeperiode ihn zerstört, sei es dass seine eigene Natur oder die Consequenzen seiner eigenen Culturthätigkeit ihn endlich vernichten. Indem der Mensch die Erde und ihre Producte und Productionsfähigkeit nur zu seinem eigenen Nutzen ausbeutet, stört er die ursprüngliche Gleichgewichtslage und führt Verhältnisse ein, welche, wie sie jetzt einzelne Länder schwer treffen, leicht der ganzen Cultur gefährlich werden können.“

„Und auch in moralischer Hinsicht kann dem Menschen der Untergang drohen, denn wenn auch bisher ein stetiger Fortschritt sichtbar

ist, so liegt doch darin noch kein Beweis für die Dauer. Ist es doch sicher, dass jeder Fortschritt in Civilisation und Cultur auch ein Uebel enthält, dass jedes Gute uns auch etwas Schlechtes bringt, jede neue Tugend den Keim zu einem Bösen in sich trägt. Die moderne Humanität hat uns mit einer gedankenlosen Weichherzigkeit und Weichmüthigkeit, mit einer übertriebenen Sucht zu vergeben, beschenkt, welche kein geringeres Zeichen von Sittenverfall ist als Immoralität selbst; denn sie untergräbt einerseits das öffentliche Urtheil, das öffentliche Rechtsgefühl, während sie andererseits direct zur Unsittlichkeit anreizt."

Viel schlagender weist freilich Ed. v. Hartmann in einer Besprechung der Ethik von Wundt, welche ja, wie wir sahen[1]), in den endlosen Fortschritt das sittliche Ideal setzt, die Zuversicht auf eine unbegrenzte Fortbildung des Geisteslebens zurück: „Unsere Ministersitzungen, Kammerdebatten, Bibliotheken und Zeitungen, unser mandarinenhaftes Gelehrtenthum und die trotz aller klassischen Muster hereinbrechende künstlerische Verrohung und Verwilderung hindert Wundt nicht, dieses ganze Liliputanergetriebe als ein aufs innigste zu wünschendes Ziel zu betrachten. ... Nur der Vorsehungsglaube kann dem Menschen Bürgschaft dafür leisten, dass er Leib und Seele in seinem sittlichen Handeln nicht einer haltlosen Fiction universeller Zwecke opfert."[2]) Man muss in der That von dem äussern Schimmer unserer modernen Culturzustände ganz geblendet und von dem Genusse ihrer Herrlichkeit berauscht sein, um die entsetzlichen Schattenseiten dieser Cultur und insbesondere das schreckenerregende sittliche Verderben an ihren Mittelpunkten übersehen zu können und sich so dem Wahne hinzugeben, wir gingen einer unbegrenzten sittlichen Cultur entgegen.

(Wird fortgesetzt.)

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Propaedeutica philosophica-theologica auctore Dre Francisco Egger, Seminarii Clericalis Brixinensis Rectore. Editio tertia. Brixinae (Weger) 1888. gr. 8°. XVIII, 692 p. *M.* 8.

Jeder gebildete Christ müsste, um in der glaubens- und gottlosen Zeitströmung seine religiös-sittliche Ueberzeugung unerschüttert bewahren zu können, es sich angelegen sein lassen, sich über die Grundfragen der Philosophie irgendwie Aufschluss zu verschaffen. Dem Candidaten der Theologie aber ist gründliches Studium der Philosophie aus einem zweifachen Grunde vonnöthen. Es ist zunächst unerlässliche Vorbedingung zu einem erfolgreichen Studium der hl. Wissenschaft. Sodann ist der

[1]) Philos. Jahrb. 1888 II. 4.

[2]) Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kr. 1889, 1. H.

Priester standesgemäss berufen, den Gefährdeten oder Verirrten, die sich um Aufklärung über die Grundwahrheiten der Vernunft und die Vorbedingungen des Glaubens an ihn wenden, wissenschaftlich Rechenschaft zu geben, und sie so der Wahrheit zu erhalten oder wieder zuzuführen.

Das vorliegende Werk nun soll gerade ein Lehrbuch der Philosophie für Candidaten der Theologie sein. Dieser Zweck ist bei der Auswahl sowohl der zu behandelnden Fragen als auch der zu Rathe zu ziehenden Autoren massgebend (p. IV.). Der hochw. Verf. erwählt daher als ersten Führer den grossen Lehrer der Vernunft und der hl. Wissenschaft, den hl. Thomas von Aquin. Er beabsichtigt hiebei zugleich, die Candidaten der Theologie zum selbständigen Studium der Werke des hl. Lehrers anzuleiten. Nach und neben dem hl. Thomas dienen dem Verf. als Führer bewährte Theologen und Philosophen der Vorzeit und der Neuzeit, insbesondere Suarez, Card. Franzelin, Kleutgen u. A. Mit Recht wird in rein philosophischen Fragen auch das Zeugniss des Aristoteles angerufen (p. V.).

Unser Gesammturtheil über das Lehrbuch ist dieses: es enthält eine klare, verhältnissmässig erschöpfende und durchweg bündige Darstellung der Philosophie der Vorzeit, mit treffender Berücksichtigung der Berührungspunkte aus der Theologie.

Wir wollen jedoch einigermassen ins Einzelne eingehen, und gegebenen Falles die eine oder andere Bemerkung beifügen. Der Verf. behandelt der Reihe nach die Logik, die Noëtik, die Ontologie, die Theodicee, die Psychologie und die Kosmologie.

In der Logik (p. 3 bis 92) wird mit grosser Klarheit und in kurzer Darstellung ungefähr alles das behandelt, was sonst ausführlicher gegeben zu werden pflegt. Die Frage über die Natur des Urtheils (p. 23) würde wohl mit grösserem Nutzen später erörtert. Obschon wir dem Verf. vollkommen darin Recht geben, dass er längere Untersuchungen über die verschiedenen Schlussfiguren und Schlussweisen in einem Leitfaden der Philosophie übergeht: so wäre doch unsers Erachtens eine kurze Begründung der Grundform oder der 1. Figur des kategorischen Schlusses zweckmässig.

Die Noëtik (p. 93 bis 218), wie sie der Verf. uns bietet, ist eine Erkenntnisslehre im vollen Sinne. Es wird in der sect. I. die Beschaffenheit, in der sect. II. der Ursprung, in der sect. III. der Werth der menschlichen Erkenntniss erörtert. Die beiden ersten Theile werden sonst gewöhnlich in der Psychologie behandelt, gehören aber sachlich hierher. Die Widerlegung der zur Erklärung des Ursprunges der geistigen Erkenntniss aufgestellten falschen Systeme ist treffend. Wir hätten nur eine ausführlichere Darstellung der Lehre Kant's (p. 120) gewünscht. Die vollständige Widerlegung der Grundgedanken dieser Lehre, deren

schädliche Wirkungen sich noch in der neuesten Zeit fühlbar machen, kann nur durch die Begründung der Venunfterkenntniss überhaupt und der Erkenntniss des Wesens der wirklichen Dinge erbracht werden. Deshalb wäre nach unserer Meinung der Inhalt der sect. III. an erster Stelle zu behandeln. In der Begründung der Grundwahrheit des ganzen menschlichen Wissens, dass nämlich unsere Vernunft Wahres mit Gewissheit erkennt, könnte man wohl von der ersten Wirklichkeit und den ersten Grundsätzen, in deren Auffassung uns die Leistungsfähigkeit der Vernunft unmittelbar entgegentritt, ausgehen, und auf diesen sicheren Anfängen fussend zu der Erkenntniss der Aussenwelt und des Wesens der wirklichen Dinge fortschreiten. Bei diesem Gedankengange würde die Grundlage der Philosophie vielleicht klarer hervortreten (vgl. Kleutgen, Phil. d. Vorz. No. 12). Wir wollen mit dieser Bemerkung durchaus keinen Tadel gegen die Behandlungsweise des hochw. Verf. aussprechen. Auch sie hat ihre Berechtigung. Aber gegenüber der Zweifelsucht unserer Zeit dürfte es rathsam sein, den Entwicklungsgang der wissenschaftlichen Gewissheit mit möglichster Klarheit und Schärfe zu kennzeichnen.

In der Ontologie (p. 219 bis 334) werden die metaphysischen Stammbegriffe und Grundsätze im Sinne der alten Schule in zweckentsprechender Ausführlichkeit und, wo es nöthig ist, mit Bezugnahme auf die Glaubenslehre dargelegt. Dieser Theil umfasst 4 Kapitel: de ratione entis, de proprietatibus entis, de rerum causis, de divisionibus entis. In den Fragen, in welchen die Ansichten der grössten Denker auseinandergehen, gibt der Verf. eine kurze Darstellung und Begründung beider Ansichten; so in der schwierigen Streitfrage über die unendliche Zahl (p. 292), über die Unterscheidung zwischen (realer) Natur und Hypostase (p. 310), obwohl er hier die sachliche Unterscheidung für wahrscheinlicher hält.

Aus der speciellen Metaphysik wird die Theodicee an erster Stelle behandelt (p. 335 bis 454). Diesem überaus wichtigen Theile der Metaphysik widmet der Verf. 3 Abschnitte (Sectiones): I. de natura divina, II. de attributis divinis, III. de operationibus divinis. Für das Dasein Gottes wird eine doppelte Reihe von Beweisen angeführt: ex mundo externo und ex mundo interno. Die Beweise ex mundo externo sind die 5 vom hl. Thomas entwickelten Gründe. Die Beweise ex mundo interno stützen sich auf das ideale Sein der Dinge und die in der Menschheit lebende Idee Gottes, auf die sittliche Ordnung und endlich auf den Glückseligkeitsdrang im Menschen. Eine Mannigfaltigkeit der Beweise für diese Wahrheit ist in der That zu empfehlen; man soll klar einsehen, dass die innere und die äussere Welt ohne Gott ein räthselhaftes Sein wäre. Wäre es aber nicht aus praktischen Gründen rathsam, einen Beweis so zu führen, dass der Schlusssatz lautete: folglich gibt es Einen wahren Gott? (Vergl. Gutberlet, Theodicee 1. Kap.) Einige geben dem

Beweise aus dem Dasein der Welt folgende Fassung. Das Dasein der Welt führt uns nothwendig zur Annahme eines Wesens, das durch sich selbst und deshalb mit unbedingter Nothwendigkeit besteht. Das Wesen aber, das durch sich selbst besteht, ist unendlich vollkommen. Denn nur in dem Sein ohne Schranken, in dem unendlichen Wesen, kann der Grund liegen, weshalb es durch sich und mit unbedingter Nothwendigkeit besteht. Es ist ferner nur ein einziges unendlich vollkommenes Wesen möglich. Dieses Eine Wesen aber ist eine ausser- und überweltliche, mit Vernunft begabte Substanz, d. h. Gott. Folglich gibt es Einen wahren Gott. Die einzelnen Sätze müssen selbstverständlich bewiesen werden. Der letzte Satz aber lässt sich aus dem Vorhergehenden leicht und kurz beweisen. Der Grundgedanke zu dieser Fassung findet sich auch bei Kant (Kritik d. r. Vern., Elementarlehre II. Th., II. Abth., II. B., 3. Hptst., 3. Abschn.). Ja, Kant gesteht, dass dieser Beweisführung eine gewisse „Gründlichkeit" und „Wichtigkeit" nicht bestritten werden könne. Wir hätten auch eine kurze Prüfung der Gründe, welche Kant gegen die Gottesbeweise vorbringt, in dem Lehrbuche gerne gesehen. Dem Einwande gegen den Beweis aus der physischen Ordnung (p. 350) kommt man nach unserm Dafürhalten am besten durch den Nachweis zuvor, dass die Anordnung des Stoffes überhaupt nothwendig einen äusseren Anstoss voraussetzt, und dass dieser Anstoss in letzter Linie nur von einem freiwirkenden und deshalb mit Vernunft begabten Wesen ausgegangen sein kann. Die Ausführungen über das Wesen, die Eigenschaften und die Thätigkeiten Gottes sind ebenso gründlich wie klar. Der Theologe braucht nur noch die Belegstellen aus den Glaubensquellen heranzuziehen. In der Antwort auf den Einwand, dass die Welt ewig sein müsse, weil die Schöpfungsthat ewig sei (p. 439), könnte die Ausdrucksweise Missverständnisse veranlassen. „Non repugnat ergo, ut licet imperium fuerit aeternum, mundus tamen in tempore inceperit. Videlicet Deus ab aeterno voluit, ut mundus certo tempore esse inciperet. Cum ergo hoc determinatum tempus adveniret, sine novo actu ex parte Dei, mundus vi illius decreti aeterni esse incepit." Man könnte nämlich durch diese Worte zu der Meinung veranlasst werden, dass zwischen dem Beschlusse Gottes und dem Anfange der Welt eine gewisse Frist verstrichen sei. In der Streitfrage über die Möglichkeit einer ewigen Welt hält der Verf. die verneinende Ansicht für die wahrscheinlichere. Ebenso spricht er in der berühmten Streitfrage über die Art und Weise der göttlichen Mitwirkung kein entscheidendes Urtheil aus (p. 447).

Die Psychologie (p. 445 bis 600) handelt von dem Wesen, dem Wirken, dem Ursprunge und dem Endziele des Menschen. Wir möchten hier vor Allem den Abschnitt über das Wesen der menschlichen Seele (p. 460 sqq.) rühmend hervorheben. Die Wahrheit ihrer Geistigkeit

wird mit unumstösslichen Gründen festgestellt, nach allen Seiten hin beleuchtet, gegen die gewöhnlichen Einwände gesichert. Der zweite Grund, welcher für die Gegenwart der Seele im ganzen Leibe aus der Empfindung (p. 488) hergeleitet wird, ist vielen Schwierigkeiten ausgesetzt. In der Lehre von der Willensfreiheit hätten manche Schwierigkeiten der neuesten Gegner berücksichtigt werden können. Wenn (p. 571 bis 573) nun einmal die Erzeugung zur Sprache kommt, so sollten unsers Erachtens die Ergebnisse der heutigen Physiologie beachtet werden. Denn nach den genauen Beobachtungen, welche von ihr angestellt worden sind, lässt sich ihr von der älteren Physiologie in mehreren Stücken durchaus abweichendes Urtheil nicht umgehen. Die Schwierigkeiten gegen die Erschaffung der menschlichen Seele sind kurz und treffend widerlegt (p. 579 bis 583).

Die Kosmologie (p. 601 bis 692) betrachtet zuerst die Körper im Allgemeinen, sodann die Pflanzen und die Thiere im Besondern, endlich die Ordnung der Welt. Der Verf. gibt eine kurze Darstellung der scholastischen Lehre über das Wesen der körperlichen Substanz. Bezüglich des Verbleibens der Formen der Grundstoffe in den gemischten Substanzen könnte die Ansicht des sel. Albert d. Gr. erwähnt werden (vergl. Pesch, Philos. natur. n. 230 sqq.). Die Frage nach dem Ursprunge des Lebensgrundes in Pflanzen und Thieren bietet grosse Schwierigkeiten. Denn einerseits scheint die befruchtete und in einer bestimmten Richtung sich entwickelnde Eizelle bereits den eigenartigen Lebensgrund zu fordern; ist sie ja doch, nach der neueren Physiologie, bereits ein lebendiger Organismus mit eigentlichen Lebensverrichtungen. Andererseits ist es schwer zu bestimmen, durch welche Kraft und wann der Lebensgrund entstanden sei. Es müsste (p. 662) ausführlicher aus den Thatsachen des Menschen- und des Thierlebens gezeigt werden, dass den Thieren die geistige Erkenntnisskraft abgehe.

Eine häufigere Bezugnahme auf die neuere gegnerische Litteratur und eine dem Zwecke eines Leitfadens der Philosophie entsprechende Berücksichtigung der neueren Ergebnisse der Naturwissenschaften würden den Werth des Lehrbuches nur erhöhen, und denjenigen, welche es benützen, einen wichtigen Dienst erweisen.

Diese Bemerkungen thun dem Hauptwerthe des Buches keinen Eintrag. Die Brauchbarkeit desselben findet in der Thatsache, dass es innerhalb verhältnissmässig kurzer Zeit die 3. Auflage erlebt hat, einen schlagenden Beweis. Wer dasselbe durchstudirt hat, wird nicht bloss für ein gründliches Studium der Theologie vorbereitet, sondern in die Philosophie der christlichen Vorzeit so eingeweiht sein, dass er später die Werke der grossen Lehrer der Vorzeit selbständig zu studiren und sich nöthigenfalls in einzelnen Fragen selber fortzubilden vermag.

Feldkirch. **N. Prümm** S. J.

Philosophischer Sprechsaal.[1]

Zur Kritik der thomistischen Erkenntnisslehre.

Das 1. Heft dieser Zeitschrift enthält einen Aufsatz von Prof. Kaufmann über „die Erkenntnisslehre des hl Thomas von Aquin u. ihre Bedeutung in der Gegenwart." Die Leser werden es hoffentlich entschuldigen, wenn ich diesem Aufsatze hier einige kritische Bemerkungen widme. Es handelt sich mir dabei nicht um eine Polemik gegen die persönlichen Ansichten des Herrn Verfassers, sondern um eine Frage von principieller, tiefgreifender und weittragender Bedeutung, um die Frage nämlich, ob die thomistische Erkenntnisslehre, für die der Herr Verf. mit Wärme eintritt, u. der er insbesondere auch den Irrthümern der Gegenwart gegenüber eine grosse Bedeutung beimisst, sich noch ferner aufrecht erhalten lässt. Mir scheint das nicht; einschneidende Correcturen, die man allerdings, wenn man so will, nicht für „wesentliche" zu erklären braucht, dürften hier nothwendig sein, falls den modernen Irrthümern wirksam begegnet werden soll. Ich habe das auch in früheren Publicationen („Idealismus oder Realismus?" Leipzig 1883, § 3, u. 3 Aufsätze in der Tüb. Quartalschrift) wiederholt nachzuweisen versucht u. hätte deshalb nicht nothwendig, hier nochmals auf die Sache einzugehen: allein weder Herr K. noch sonst ein Vertreter der alten Schule hat von meinen Ausführungen bis heute Notiz genommen, u. so wird es immerhin gut sein, dieselben noch etwas näher zu begründen.

Vorerst aber muss ich mir eine kurze Vorbemerkung erlauben. — Ist es nicht — so wird mancher Leser fragen — im höchsten Grade bedenklich, die altbewährte Philosophie des christlichen Mittelalters in einer so wichtigen Materie, wie es die Erkenntnisslehre ist — also geradezu in ihrer Grundlage — corrigiren zu wollen?

[1]) Um etwas mehr Leben in die philosophische Bewegung zu bringen und auch abweichenden Ansichten unserer Herrn Mitarbeiter ein freies Wort zu gönnen, eröffnen wir hiermit im „Philosophischen Jahrbuch" eine neue Sparte, für deren speciellen Inhalt die Redaction freilich noch mehr, wie bezüglich der Abhandlungen, die Verantwortlichkeit ablehnen muss. Ihre Pflicht kann vielmehr nur darin bestehen, über die Sachlichkeit der Discussion in Rede wie Gegenrede zu wachen und nach allen Seiten hin Gerechtigkeit walten zu lassen. Unser Aller Leitstern sei stetsfort: Wahrheit und nur Wahrheit!

Die Redaction.

Ja so scheint es, u. vielleicht mag es hiermit zusammenhängen, wenn die speciellen Vertreter der alten Schule meinem Correcturvorschlage eine ersichtliche Aufmerksamkeit bis jetzt nicht zugewandt haben. Aber das Bedenken dürfte schwinden oder wenigstens viel von seinem Gewicht verlieren, wenn man nur einmal näher zusehen will, von welcher Art denn die proponirte Correctur ist. Soll es bedenklich sein, noch strenger an der Wahrheit des Erkennens festzuhalten, als es die alte Schule thut? Soll es Gefahren in sich bergen, wenn der Nachweis geführt wird, dass die Concession, welche die alte Erkenntnisslehre dem heutigen Idealismus zu machen sich gezwungen sieht, in der objectiven Sachlage nicht begründet ist? Ich weiss wohl: „Die Extreme berühren sich." Aber ich weiss auch, dass man sich auf keinen abschüssigen Weg begeben darf. Im Ernst wird wohl Niemand behaupten wollen, dass man das Erkennen auch „zu wahr" sein lassen könne. Die Wahrheit hat von selbst ihre gegebene Grenze, nicht aber die Unwahrheit.

Uebrigens ist es ein Irrthum, wenn man meint, die scholastische Erkenntnisslehre habe „sich bewährt." Wann sollte sie denn das gethan haben? Im gläubigen Mittelalter hatte sie dazu noch gar keine Gelegenheit. Die Gelegenheit kam erst, als nach dem Hereinbruch der Reformation in Deutschland der alte Glaube in's Wanken gerieth. Damals hätte die alte Philosophie, der Stütze des Glaubens beraubt, Gelegenheit gehabt, ihre eigene Kraft zu zeigen, aber mit dem alten Glauben sank sie selber auch dahin. Darum rede man nicht von einer „Bewährung", sondern forsche lieber umgekehrt nach dem Grunde der Nichtbewährung. Wohl wird man diesen Grund in den Glaubensdifferenzen zu suchen haben, aber die Verbindung kann doch nur eine indirecte sein, da die Philosophie nicht auf dem Glauben beruht, vielmehr auf eigenem Grunde fest u. sicher ruhen muss. Gewiss liegt daher die Vermuthung nahe, dass die alte Lehre bedenkliche Samenkörner enthielt, die nur günstiger Verhältnisse, d. h. einer glaubenslosen Atmosphäre bedurften, um zu der traurigen Entwicklung u. Blüthe zu gelangen, die wir an der heutigen Philosophie beklagen.

Endlich aber kann ich auch nicht so ohne Weiteres zugeben, dass die Erkenntnisslehre die Grundlage der Philosophie bilde. Wohl bildet sie deren formelle Grundlage — insofern jede systematische Darstellung der Philosophie mit der Erkenntnisslehre zu beginnen hat — aber nicht die materielle — als ob die Philosophie ihren Inhalt aus der Erkenntnisslehre zu schöpfen hätte oder aus ihr gleichsam herauswüchse. Wäre letzteres der Fall, wo sollte dann die Grundlage oder die Quelle für die Erkenntnisslehre selber sein? Nein, die ganze Philosophie einschliesslich der Erkenntnisslehre erfliesst direct aus dem Erkennen.

Setzen wir den Fall, ein Philosoph, der sein ganzes Lehrgebäude schon fertig hat, fände nachträglich einen Widerspruch zwischen diesem Gebäude u. seiner „Grundlage", der vorausgeschickten Erkenntnisslehre: was wird er dann thun? Wird er von der „Grundlage" aus das Gebäude reformiren bezw. neu construiren? Das ist noch sehr die Frage. Zunächst ist ja nur sicher, dass nicht beide zugleich bestehen können, aber wo der Fehler liegt, das ist noch nicht ausgemacht. Ganz wohl kann es vorkommen, dass der Philosoph im gedachten Falle gute Gründe hat, nicht das Gebäude, sondern die „Grundlage" zu reformiren u. für den Aufbau zu accommodiren.

In diesem Falle nun — das ist meine Meinung — befindet sich der scholastische Philosoph. Sein ganzes Lehrgebäude beruht doch jedenfalls auf der Voraussetzung, dass das menschliche Erkennen, sowie es unter normalen Umständen u. bei vorsichtiger Beobachtung u. Prüfung sich uns kundgibt, wahr sei, weshalb er ja bekanntlich von den Neuern als „Dogmatiker" u. seine Philosophie als „Dogmatismus" bezeichnet wird. Mit dieser Voraussetzung des wahren Erkennens steht nun aber seine Erkenntnisslehre im Widerspruch, weil nach letzterer das Erkennen nicht wahr sein könnte. Wir werden das ja weiter unten noch sehen. Nehmen wir nun hier vorläufig einmal an, dass die Sache sich wirklich so verhalte: wird es dann nicht statthaft, ja nothwendig sein, jene vorgebliche „Grundlage" zu ändern, das Gebäude selbst aber unverändert zu lassen? Die alte Philosophie kann keine Erkenntnisslehre gebrauchen, die dem Erkennen seine Wahrheit raubt; das wäre keine richtige Grundlage für sie, u. so wird also doch wahrlich nichts Bedenkliches in dem Bestreben liegen, ihr eine Erkenntnisslehre zu geben, wonach das Erkennen wirklich wahr u., wie ich noch beifügen will, sicher ist. Dieses Bestreben könnte doch höchstens überflüssig sein — wenn nämlich die alte Philosophie eine solche Erkenntnisslehre schon besitzt; aber selbst dann wird eine erneute Prüfung der alten Erkenntnisslehre nicht schaden, zumal es ja heutzutage gilt, die neuere, an einer falschen Erkenntnisslehre krankende Philosophie zu überwinden, was nur dadurch geschehen kann, dass man dem gegnerischen Irrthum das zweifellos Richtige entgegenzustellen hat.

Gehen wir jetzt zu einer kurzen Besprechung des erwähnten Aufsatzes über. Ich kann dabei in der That kurz sein, da einestheils das Gesagte uns schon zu gute kommt, und ich anderntheils mich beschränken darf auf die Hauptsache, d. h. auf den Punkt, auf den der Verf. selbst das meiste Gewicht legt.

Es ist das nämlich die von Aristoteles in die Erkenntnisslehre eingeführte u. vom hl. Thomas adoptirte Correctur, durch welche die alte extreme Verähnlichungstheorie dahin gemildert wurde, dass der wahrgenommene Gegenstand nicht „per modum cogniti", wie man früher geglaubt hatte, sondern „per modum cognoscentis" aufgefasst werde nach dem Grundsatze: „Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur." Dieser Grundsatz bilde, so sagt der Verf., „das Hauptprincip, aus welchem die ganze Erkenntnisslehre des hl. Thomas herauswächst, gleichsam wie die Pflanze aus dem Keim" (S. 23), u. es wird der Nachweis versucht, „dass jenes Princip mit all seinen Consequenzen auch in der Gegenwart volle Geltung hat, u. dass in der darauf beruhenden Erkenntnisstheorie des Aquinaten die Waffen gegeben sind, um die falschen erkenntnisstheoretischen Richtungen der neuern Zeit zu widerlegen" (ebendas.). Insbesondere ist mit diesen falschen Richtungen der deutsche Idealismus gemeint, von dem es mit Sperrdruck heisst: „Was ist nun dieser deutsche Idealismus mit seiner Identificirung der realen u. idealen Ordnung Anderes als die Rückkehr zu jenen Richtungen voraristotelischer Philosophen, welche in falscher Anwendung des Grundsatzes: ‚Gleiches wird von Gleichem erkannt' lehrten, das Erkannte müsse im Erkennenden nach Art u. Weise des Erkannten, das Erkennende müsse selbst das Erkannte sein" (S. 48.)

Man sieht also, Aristoteles verliess den Boden, auf dem die alte Erkenntnisslehre ruhte, nicht ganz; immer noch hielt er fest an ihrem Hauptprincip, dass nämlich das Erkennen durch Verähnlichung sich vollziehe, welchen Satz ja der hl. Thomas oft wiederholt („omnis cognitio fit per similitudinem", „omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam," „omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente" u. s. w.). Seine Correctur beschränkte sich auf eine Herabminderung der ehemals geforderten u. angenommenen Verähnlichung in der oben angegebenen Weise; für den „modus cogniti" substituirte er den „modus cognoscentis". Wie er dazu kam, ist bekannt; die alte Theorie führte zu der absurden Consequenz, dass die Seele, welche Steine, Feuer, Wasser, Luft wahrnimmt, selber auch steinern, wässerig, feuerig, luftig sein u., was das Schlimmste ist, das alles zugleich sein müsse. Hier musste also eine Correctur eintreten, das unterliegt keinem Zweifel; aber es fragt sich, ob es nicht besser gewesen wäre, die alte Theorie ganz zu verlassen u. auch ihr Princip preiszugeben.

Warum muss denn das Erkennen auf Verähnlichung beruhen? Es ist wahr, diese Annahme hat etwas sehr Natürliches, ich möchte fast sagen etwas Selbstverständliches an sich, aber andrerseits wird doch auch zugegeben werden müssen, dass die Wahrheit des Erkennens dadurch noch nicht beeinträchtigt wird, wenn man das Princip der Verähnlichung ganz fallen lässt. Thatsache ist es ja, dass der Wahrnehmende oder überhaupt der Erkennende von einer Selbstverähnlichung mit dem Erkannten nichts gewahr wird, wie das ja schon daraus hervorgeht, dass sein Urtheil, das Urtheil, welches er auf Grund des Erkennungsactes fällt, u. in dem er das, was er gewahr wird, äussert, von jener Verähnlichung nichts enthält. Dieses Urtheil kann immerhin wahr sein, vollkommen wahr, ohne dass das Erkennen sich durch Verähnlichung vollzieht.

Aus dem zuletzt Gesagten folgt aber auch, dass die scholastische Philosophie es recht wohl vertragen kann, wenn man das Princip der Verähnlichung aus der Erkenntnisslehre ganz ausstreicht. Würde sie das nicht vertragen können, dann würde sie nicht mehr auf der einzigen Voraussetzung der Wahrheit des Erkennens beruhen; sie hätte sich dann für eine Nebensache engagirt u. mit einem Ballast beschwert, der ihr gegebenen Falles viel Verlegenheiten bereiten kann. Und diese Verlegenheiten scheinen mir thatsächlich vorzuliegen. Achten wir nur einmal auf die Consequenzen der aristotelischen Correctur.

Wenn die Verähnlichung das Princip des Erkennens bildet, dann bildet sie auch das Maass desselben, d. h. über die Verähnlichung hinaus gibt es dann kein Erkennen. Natürlich; denn wo die Ursache aufhört, da muss auch die Wirkung aufhören. Nun aber muss, wo das Erkennen aufhört, auch das Urtheil aufhören; denn wenn das Urtheil weiter reicht als das Erkennen, dann sagt der Urtheilende mehr als er weiss, mehr als er mit Grund behaupten kann, u. sein Urtheil ist also, wenn nicht falsch, dann jedenfalls werthlos, es schwebt in der Luft. Folglich ist unser Urtheil über das „Sein" der Dinge werthlos; denn diesem „Sein" verähnelt sich die wahrnehmende Seele ja nicht. Auch unser Urtheil über die Qualitäten der Dinge: roth, süss, kalt u. s. w. ist werthlos; denn der Wahrnehmende wird ja beim Wahrnehmen solcher Dinge nicht selber roth, süss u. s. w. Folglich muss der Aristoteliker wieder zurück-

kehren zu der alten Theorie, deren absurden Consequenzen er doch ausweichen wollte, oder aber er muss die angegebenen Urtheile für werthlos erklären, d. h. er muss dem Menschen das betreffende Erkennen absprechen. Ist das nicht eine fatale Situation?

Gewiss, da begreift es sich, wie Empedokles zu seiner wunderlichen Lehre von der Gleichartigkeit der Seele mit allen Naturdingen kam u. daran festhielt trotz des Anstössigen, was diese Lehre sicher auch für ihn hatte. Er befand sich ja eben in einer Zwangslage. Wollte er die althergebrachte u. so plausibel erscheinende Theorie von der Verähnlichung beim Erkennen nicht fahren lassen u. dabei auch der vollen Wahrheit des Erkennens nichts vergeben, so blieb ihm eben nichts übrig, als auch an der vollen Verähnlichung festzuhalten. Viel schwerer begreift es sich umgekehrt, wie Aristoteles u. seine Schule jenem Zwange sich entziehen konnten. Hat man vielleicht die mit der fraglichen Correctur verknüpfte Schädigung des Erkennens nicht gesehen? Mir scheint, dass man nur ihre volle Tragweite nicht so anerkannt hat u. anerkennt, wie ich glaube, dass es geschehen muss. Ein gewisses Zugeständniss finde ich nämlich schon in dem Satze, dem man ja häufig begegnet: dass das menschliche Erkennen immer ein „unvollkommenes" sei u. nie ein „adäquates" werden könne, wie das göttliche. Desgleichen finde ich ein solches Zugeständniss in der Betonung des subjectiven Einflusses, der beim Erkennen unvermeidlich sei nach dem Satze: „Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur." Diese Zugeständnisse liegen vor, und wir wollen nun ihre Tragweite uns näher ansehen; was der Gegner schon concedirt, darum braucht eben nicht weiter gestritten zu werden.

Dass das menschliche Erkennen ein unvollkommenes ist, davon überzeugen wir uns häufig; auf dem physischen Gebiete begegnen uns sog. Sinnestäuschungen u. auf dem metaphysischen Trugschlüsse. Würde nun die mit der aristotelischen Correctur verbundene Schädigung des Erkennens darin bestehen, dass etwa der Kreis jener Irrungen noch etwas erweitert würde, so hätte das nicht viel zu sagen; Sinnestäuschungen u. Trugschlüsse können wohl unter Umständen recht unangenehm werden, aber im grossen Ganzen ist das Unheil, welches sie in der Welt anrichten, doch wohl zu ertragen. Und zwar ist es deswegen zu ertragen, weil wir bei der nöthigen Vorsicht jene Irrthümer verhüten oder doch nachträglich überwinden können, wobei dann ein Mensch dem andern hilft. Allein die mit der gedachten Correctur verknüpfte „Unvollkommenheit" des Erkennens ist nicht von solcher Art. Sie beschränkt sich nicht, wie die Sinnestäuschungen u. Trugschlüsse, auf Einzelfälle, sondern sie dehnt sich aus auf alles Erkennen, u. es ist bei ihr auch weder eine Verhütung, noch eine nachträgliche Ueberwindung möglich. Der generelle Charakter jener Unvollkommenheit folgt ja von selbst aus der generellen Regel: non per modum cogniti, sed per modum cognoscentis, welcher Satz ja nicht bloss für einzelne Fälle gelten soll. Ist aber die Unvollkommenheit eine generelle, erstreckt sie sich auf alle Menschen u. auf jede Einzelerkenntniss des Einzelnen, so folgt daraus auch schon gleich ihre Unüberwindlichkeit; denn zur Ueberwindung der unvollkommenen Erkenntniss wäre doch eine vollkommene nöthig, die man jener entgegenzustellen hätte, u. eine solche hat man eben nicht. Aber nun erhebt sich weiterhin noch die schlimme Frage: wie gross ist denn die „Unvollkommenheit?" Handelt es sich

wirklich nur um eine kleine Abweichung von der vollen Wahrheit? Das weiss Niemand zu sagen! denn dazu wäre ja auch wieder der Besitz der vollen Wahrheit nöthig. Wer diese nicht besitzt, kann auch den Abstand von ihr nicht bemessen. Und so ergibt sich denn, dass die „Unvollkommenheit" möglicher Weise eine ganz colossale sein kann, ja es ergibt sich, dass das „unvollkommene" Erkennen vielleicht nicht ein einziges Körnchen von Wahrheit enthält. So ist es mit dem „unvollkommenen" Erkennen bestellt! Möglicher Weise steckt nicht ein einziges Körnchen von Wahrheit darin, u. selbst wenn das der Fall wäre, es würde uns nichts nutzen, denn wir könnten dieses Körnchen doch nicht finden. Kurz, wer nicht am vollkommenen Erkennen festhält, der gibt alles Erkennen auf.

Zu dem nämlichen Schlusse gelangt man von der andern Concession aus. Geht man dem mit der aristotelischen Correctur gegebenen subjectiven Einuss auf den Grund, so sieht man, dass derselbe jedes Erkennen unmöglich macht. Denn es gibt ja kein Mittel, diesen Einfluss seiner Qualität oder Grösse nach kennen zu lernen, u. so kann man ihn also auch nicht vom Erkennen in Abzug bringen, um so etwa zu einem objectiv richtigen Urtheil zu gelangen. Denn wenn man zu diesem Behufe die erkennenden Organe nach ihrer Construction u. Function bei sich oder bei Andern studiren wollte, so muss dieser Versuch ja scheitern an dem Satze: per modum cognoscentis cognoscimus. Nach diesem Satze nämlich fassen wir auch die Objecte, die wir bei dem gedachten Studium vor uns haben, wiederum nicht so auf, wie sie objectiv vorliegen, sondern erkennend giessen wir sie, wie alle andern, um in unsere subjective Erkenntnissform. So sind wir also in unser Subject hineingebannt, sitzen darin fest u. kommen gar nicht mehr heraus. In dieser Beziehung ist der Aristoteliker, wenn er die Consequenzen seiner Lehre rechtschaffen ziehen will, genau so situirt, wie der fortgeschrittenste Idealist.

Uebrigens bedarf es nicht vieler Worte, um zu zeigen, dass die fragliche Correctur, von der der Verf. sich so gute Dienste gegen den Idealismus verspricht, selber durch u. durch idealistisch ist. Wenn Kant lehrt, dass wir wahrnehmend nur gewahr würden, wie die Dinge „für uns", nicht wie sie „an sich" seien: was ist das denn anders als die getreue Uebersetzung der Formel: non per modum cogniti, sed per modum cognoscentis? Erkennt man da nicht den schlimmen Samen, der zur gegebenen Zeit sich entwickeln u. Früchte bringen musste, wie wir sie in der heutigen Philosophie vor uns sehen?

Es ist ein Irrthum, wenn der Verf. meint, der Idealismus sei ein Rückfall in die falsche voraristotelische Lehre. Nein, die Entwicklung ging nicht rückwärts, sondern vorwärts, d. h. weiter abwärts. Aristoteles steht dem Idealismus näher als Empedokles. Letzterer hielt fest an der Wahrheit des sinnlichen Erkennens, welcher Umstand es ja mit sich brachte, dass er die Seele für gleichartig (nicht identisch!) mit allen Naturdingen halten musste, u. eben dadurch unterschied sich sein Standpunkt vom idealistischen, der ganz wesentlich in der Missachtung des natürlichen Erkennens besteht. Der Idealist erachtet sich an das natürliche Erkennen, mag dasselbe sich uns auch noch so sehr mit Zwang u. Evidenz intimiren, nicht gebunden, sondern macht dessen Anerkennung von einer vorher anzustellenden wissenschaftlichen Prüfung abhängig, dergestalt, dass er je nach Befund der Sache selbst das Dasein der

Aussenwelt leugnet oder bezweifelt (extremer), nicht nur deren Qualitäten (gemässigter Idealismus). Es ist das der Standpunkt, den man in der heutigen Philosophie als „Kriticismus" bezeichnet im Gegensatz zum „Dogmatismus" der alten Schule.

Leider ist die aristotelisch-thomistische Erkenntnisslehre nicht so „dogmatisch", wie man glaubt. Sie ist das allerdings in ihrer Tendenz. Ohne Zweifel hat Aristoteles mit seiner mehrerwähnten Correctur die Wahrheit des sinnlichen Erkennens — das wird wenigstens sein erster Gedanke gewesen sein — retten wollen, da sie durch die mit der frühern Lehre verbundene schlimme Consequenz gefährdet schien. Ausserdem ist zuzugeben, dass die aristotelische Lehre auch thatsächlich der Wahrheit des Erkennens weit mehr Rechnung trägt, als dies in der heute geltenden Erkenntnisslehre der Fall ist. In der letztern nämlich erscheint die Wahrnehmung als eine indirecte, während doch jeder Wahrnehmende sich sagt, dass er die Dinge direct, nicht erst durch Vermittlung von Bildern wahrnimmt. Demgemäss lehrte denn auch der Stagirite, dass die subjective species nicht Object (medium quod), sondern Mittel (medium quo) der Wahrnehmung sei, indem das erkennende Vermögen selbst zum Bilde der hierdurch direct erkannten Dinge sich gestalte. Allein dieser eine Punkt genügt nicht; die Wahrheit des Erkennens muss ganz aufrecht erhalten werden, u. deswegen muss die Verähnlichung fallen. Wollte Aristoteles seinem „dogmatischen" Standpunkte treu bleiben, so musste er also schliessen: Da wir Erde, Luft, Wasser u. Feuer wahrnehmen, die wahrnehmende Seele aber von diesen Dingen nichts an sich hat, sowie sie auch, wenn sie rothe und süsse Dinge wahrnimmt, nicht selber roth u. süss wird, so kann die Wahrnehmung nicht durch Verähnlichung vor sich gehen. Dann verfuhr er „dogmatisch" u. correct, indem er von den Thatsachen aus — wie diese vom natürlichen Erkennen uns dargeboten werden — die Theorie corrigirte, nicht umgekehrt der hergebrachten Theorie zulieb an den Thatsachen modelte. Nun aber that er Letzteres u. betrat damit den Weg, der die neuere Philosophie ins Verderben geführt hat. Er widersprach dem natürlichen Erkennen, dessen volle objective Wahrheit ja, wie wir vorhin gesehen haben, verloren geht, wenn man — festhaltend am Princip der Verähnlichung — für den modus cogniti den modus cognoscentis substituirt. Der Wahrnehmende stellt sein auf vorsichtiger Beobachtung u. Prüfung beruhendes Urtheil als vollkommen wahr, objectiv wahr u. richtig hin u. weist jeden vom Subject herrührenden, die objective Richtigkeit des Urtheils trübenden Einfluss entschieden von der Hand, eben so entschieden, wie er die sog. indirecte Wahrnehmung von der Hand weist. Nebenbei bemerkt wird übrigens durch die indirecte Wahrnehmung das Erkennen nicht falscher, nicht mehr abweichend von der objectiven Wirklichkeit, als durch die aristotelische Lehre. Denn was verschlägt es, ob die subjective Erkenntnissform medium quod oder medium quo ist? So wie so ist sie maassgebend für das Erkennen, darum legt Pesch zu viel Gewicht auf diese Verwechslung, wenn er aus ihr die ganze moderne Verirrung herleitet, indem er schreibt: „Die falsche Weichenstellung, welche den ganzen Zug der Weltauffassung zu so riesiger Verirrung abführt, liegt einfach in der Verwechslung des Mittels mit dem Object. Zum Object erklärt man das, was nur Mittel ist." (Weltphänomen, S. 108) Nein, die „falsche Weichenstellung" liegt eher in der Verähnlichungs-

theorie. Ohne sie würden wir den Idealismus schwerlich haben. Wenn man nämlich später fand, dass die vorgeblichen Bilder keine Aehnlichkeit mit den Aussendingen haben, u. dann ohne Rücksicht auf das sinnliche Erkennen, welches man so grober Täuschung überführt zu haben meinte, sich der schrankenlosesten Speculation überliess, so leuchtet ja ein, dass diese Beweisführung ohne die Verähnlichungstheorie unmöglich war.

Wenn man mich nun fragen sollte, was ich denn an die Stelle der Verähnlichung zu setzen gewillt sei, so muss ich mir die Gegenfrage erlauben, warum man das denn so genau wissen will. Soll etwa die Wahrheit des Erkennens so lange dahingestellt bleiben, bis eine plausible Theorie des Erkennens fertig ist? Das ist der Standpunkt des modernen „Kriticismus", von dem oben schon die Rede war. Darnach gilt das Erkennen, zumal das sinnliche, einstweilen noch gar nichts; wissenschaftliche Geltung wenigstens bekommt dasselbe erst dadurch, dass die Wissenschaft die Arbeiten des „Apparats" inspicirt u. für richtig erklärt. Wer über das Fundament dieser „Wissenschaft" nur ein wenig nachdenken will, der wird sich bald überzeugen, dass keines vorhanden ist. Ohne Fundament aber kann kein Gebäude bestehen. Darum stürzt in der modernen Philosophie ein schönes „System" nach dem andern ein.

Wie aber steht es nun in dieser Beziehung mit der Lehre der alten Schule? Ist sie wirklich nicht „dogmatisch", oder ist sie nicht auch ein wenig „kritisch" angekränkelt?[1])

Der Verf. schreibt: „Die Grundfrage der Erkenntnisslehre war zu allen Zeiten die: Welches ist die Beziehung des Erkennenden zum Erkannten, wie wird das Object durch das Subject erfasst? Wie kommt das Subject zum Object hinüber? . . . . Der hl. Thomas hat nun diese Grundfrage durchaus befriedigend gelöst durch den obengenannten Satz (cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis)." (S. 23.)

Hier erkennt man wohl unschwer den Abfall vom „dogmatischen" Standpunkt. Viel wichtiger als die Frage, wie das Subject zum Object hinüberkommt, ist doch offenbar die Frage, ob ersteres zum zweiten hinüberkommt; u. wenn nun doch jenes für die „Grundfrage" erklärt wird, dann begreift sich, wie das gemeint ist: so lange nämlich das Wie des Hinüberkommens nicht klargelegt ist, so lange bleibt auch das Dass unsicher. Ist das nun nicht genau der „kritische" Standpunkt? Und doch war Obiges die „Grundfrage zu allen Zeiten". Ich meinerseits habe kein Interesse daran, letztere Behauptung erheblich einzuschränken, u. vermöchte das auch nicht. Die „Kritik" ist nicht erst von Kant inaugurirt worden, sondern sie reicht schon ungeheuer weit hinauf, u. darum laborirt und krankt die Philosophie auch schon ungeheuer lang. Die „Kritik" reicht hinauf bis in die Zeiten der griechischen Sophisten, die zuerst durch allerlei Trugschlüsse das Vertrauen in das natürliche Erkennen erschütterten, indem sie demselben Widersprüche zur Last legten, die lediglich

[1]) Ehe das „Philosophische Jahrbuch" auf diese und ähnliche Schwierigkeiten dem Herrn Verf. Rede und Antwort steht, wird es gerathen sein, erst dessen ausführlichere Abhandlung über den „Grundirrthum der neueren Philosophie" abzuwarten, die wir im nächsten Hefte veröffentlichen werden

Die Redaction.

auf ihre eigene, persönliche Rechnung fielen. Es war dies dasselbe dünkelhafte Verfahren, wie wir es in neuerer Zeit bei Kant wiederfinden. Dessen „Antinomien der reinen Vernunft" sind nichts als sich widersprechende Trugschlüsse, die bei genauerem Zusehen sich von selber lösen, die aber Kant, ausgehend von dem Gedanken, was er nicht sehe, das sei auch überhaupt unsichtbar, der Organisation des menschlichen Erkenntnissvermögens zur Last schrieb.

Gegen den „kritischen" Standpunkt braucht heute nicht mehr gekämpft zu werden; man hat Gelegenheit genug gehabt, den Baum aus seinen Früchten kennen zu lernen. Kant wollte den vor ihm herrschenden „anarchischen Zuständen" durch die Kritik des erkennenden Vermögens ein Ende machen, aber die Anarchie wurde nun erst recht gross. Ist es da nun nicht angezeigt, zu untersuchen, ob nicht die alte Philosophie, dieser sog. „Dogmaticismus" schon zuviel „Kritik" enthielt?

Man ruft heute vielfach: „zurück!"; ich glaube aber, dass der Rückweg viel weiter gehen muss, als die Vertreter der alten Schule gern annehmen.

Um zu erkennen, wie weit zurückgegangen u. wie dann weiter fortgeschritten werden muss, würde es gut sein, wenn sich die Aufmerksamkeit der betheiligten Kreise demnächst der Frage zuwenden wollte, die trotz ihrer grossen Wichtigkeit u. trotz der zahlreichen erkenntnisstheoretischen Untersuchungen, die in letzter Zeit angestellt worden sind, doch fast ganz vernachlässigt worden ist, der Frage nach dem Kriterium (secundum quod) der Wahrheit. Das ist die wirkliche „Grundfrage", ohne deren klare u. sichere Lösung kein Schritt weiter geschehen kann. Wird sie richtig gelöst, dann ist der Idealismus ipso facto überwunden. Aber auch die alte Lehre wird da wieder eine Correctur sich gefallen lassen müssen.

Th. Jsenkrahe, Pfarrer.

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Annales de philosophie chrétienne.** Revue mensuelle. Nouvelle Série. Tom. XIX (Octobre-Mars). Paris 1889.

Domet de Vorges, Cause efficiente et finale p. 1, 190, 321, 537. Eine tiefeindringende Studie über das Problem der Causalität in peripatetisch-scholastischem Geiste; zuerst wird der Begriff der Ursächlichkeit entwickelt, sodann unter steter Bekämpfung Kants der objective Werth des Causalitätsgesetzes aufgezeigt, endlich die Macht der göttlichen u. geschöpflichen Wirksamkeit analysirt, erörtert u. vertheidigt. — **A. Farges, L' origine et la transmission de la vie p. 27, 142.** Die Urzeugung als Thatsache ist jetzt allgemein aufgegeben, die elterliche Zeugung als Naturgesetz anerkannt. Die schwachen Zweifel, die mit Bezug auf das schwer zu beobachtende mikroskopische Leben noch möglich waren, haben die schlagenden Versuche Pasteurs u. Tyndalls beseitigt; die Buffon'sche „Theorie der organischen Moleküle" ist wissenschaftlich u. philosophisch unhaltbar. Ebenso geheimnissvoll wie der erste Ursprung des Lebens, ist die Fortpflanzung durch Zeugung. Die Zeugungstheorien Cuviers, Hallers, Leibnitzens (Einschachtelungs-Hypothese etc.) werden widerlegt u. die Lehre des Aristoteles u. Thomas von Aquin in der Hauptsache als wahr dargethan. — **F. Decarole, Une page d' histoire de la philosophie au XIXe siècle p. 51, 166.** Aus dem geschichtlichen Entwickelungsgang der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert ergibt sich, dass nicht nur die positivistische Metaphysik u. associationistische Psychologie, sondern sogar die Experimentalwissenschaft ohne die logische Mithülfe des Zweckes, des hinreichenden Grundes, der Substanz u. der Ursache nicht auskommen können. — **Ch. Huit, Le Parménide p. 78.** Die von Waddington neuestens vertheidigte Aechtheit des dem Plato zugeschriebenen Dialogs „Parmenides" wird hier nachdrücklich in Abrede gestellt. — **Hernandez y Fajarnès, La réforme de la cosmologie p. 113.** Von allen philos. Disciplinen ist die Kosmologie hinsichtlich der Stoffabgrenzung, Methode u. wissenschaftlichen Einheitlichkeit am weitesten zurückgeblieben. Für die künftige Behandlungsweise derselben stellt Verf. ein ausführliches Programm u. Schema auf. — **F. Duquesnoy, L' universalité de la perception immédiate du moi p. 176.** Als These wird aufgestellt: Das Ich nimmt sich unmittelbar als eine geistige Substanz wahr. Dem Ich-Gedanken, den der Geist durch Abstraction aus sich schöpft, muss eine

unmittelbare Ich-Wahrnehmung vorausgehen, geradeso wie die sinnliche Wahrnehmung den (Anschauungs-) Begriffen als Voraussetzung dient. Der Begriff der Geistigkeit wäre unmöglich ohne diese unmittelbare Anschauung der Geistigkeit der Seele, in der allein das „Ich" wurzelt. (Dieser Intuitionstheorie können wir nicht beistimmen. Die Seele hat keine unmittelbare Anschauung des Ich, geschweige denn der Geistigkeit dieses Ich, ja nicht einmal der Substanzialität desselben; die Seele hat nur ein unmittelbares Bewusstsein ihrer Acte, aus denen sie sich theils durch unmittelbare Urtheile, theils durch Schlussfolgerungen in ihrem Wirken u. Sein erkennt.) — **A. Farges, La mort et les réviviscences p. 225.** Der Tod ist so geheimnissvoll wie das Leben, u. der weiss nichts vom Leben, welcher den Tod nicht zu erklären vermag. Erschwert wird die Erklärung des Todes durch die merkwürdigen Erscheinungen der Wiederbelebung (Winterschlaf, Wiederaufleben eingetrockneter Räderthierchen etc.). Offenbar setzen diese Erscheinungen ein latentes (potenzielles) Leben voraus, das nach Herstellung geeigneter Lebensbedingungen wieder in Act übergeht. Der wirkliche Tod, dessen sicherstes Symptom die Verwesung ist, beweist sehr klar die dualistische Zusammensetzung der Lebewesen aus Stoff u. einem Lebensprincip (Seele). — **F. Duquesnoy, Quelques démonstrations du fait et de la distinction de l' âme et du corps p. 247.** Ausgehend von der „unmittelbaren Ich-Anschauung" als einer unbeweisbaren ersten Wahrheit (Urthatsache) versucht Verf. den Nachweis, dass die üblichen Argumente für die Geistigkeit der Seele nur „Scheinbeweise" sind. Eben weil das Ich seine substanzielle Geistigkeit unmittelbar anschaue, sei ein solcher Beweis ebenso unmöglich wie überflüssig. — **De Broglie, La notion du vide et la question de sa possibilité p. 273.** Eine tiefeindringende Untersuchung der metaphysischen Begriffe: reale Ausdehnung (Körper), ideale (geometrische) Ausdehnung, Raum u. Leere (vacuum). Insbesondere die Frage nach der physischen u. metaphysischen Möglichkeit der Leere wird scharfsinnig erörtert. — **De Broglie, La vraie religion p. 340, 454.** Ein apologetischer Versuch, die wahre Religion nach Begriff, Daseinsbedingungen u. Charakter zu bestimmen. — **Ch. Charaux, De l' idéal dans la vie des nations p. 363.** Nicht nur Litteratur u. Kunst, auch das Völkerleben in seiner stufenweisen Vervollkommnung steht unter dem beherrschenden Einfluss des Ideals. Die organisatorischen Triebe der Gesellschaft sind auf die Erreichung des „bestmöglichen Zustandes" gerichtet u. dieser Trieb findet sogar in den Revolutionen, Völkerkrisen u. Katastrophen einen beredten Ausdruck. Der Sinn für materielles Wohlergehen, noch mehr aber derjenige für die Schönheit u. die Religion hat zum Motiv u. Maass ein Ideal, dem die Gesellschaft zustrebt. Das Streben nach dem Guten u. Schönen ist nicht nur im Individuum wirksam, sondern auch in den Nationen als einem Ganzen. Deshalb sollte man die Theorie der Leidenschaften nicht nur am Einzelmenschen studiren, sondern auch an der geschichtlichen Entwickelung der Nationen; in dieser Beziehung hat die neueste Wissenschaft der Sociologie eine sehr grosse Bedeutung. — **J. Bulliot, L' unité des forces physiques p. 381.** Das Grundgesetz der modernen Naturwissenschaften ist das Princip von der Erhaltung der Kraft u. von der Aequivalenz der Verwandlungen, woraus man die „Einheit der Naturkräfte" ableitet. Da aber Kraft gleichbedeutend ist mit Bewegung, so kommt die Einheit der Naturkräfte zuletzt hinaus auf Einheit der Bewegungen oder auf den Satz: Alles

natürliche Geschehen ist Bewegung, eine Art von Bewegung wird umgesetzt in eine andere Bewegungsform. Letzteren Satz bekämpft Verf. nun aber vom philosophischen (peripatetischen) Standpunkt als eine falsche Folgerung aus der sophistischen Verwechselung von Aequivalenz u. specifischer Identität der Naturkräfte. — **Dr Hulst, Les propositions de Rosmini p. 433. 593.** Erläuterung u. Kritik der vom hl. Officium am 7. März 1888 verurtheilten 40 Sätze Rosmini's (Vergl. Philos. Jahrbuch Bd. II. S. 108 ff. 1889). — **F. Piat, y a-t-il des jugements synthétiques? p. 477.** Untersuchung über die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori (Kant). — **L. Jouvin, Les conséquences du pessimisme p. 558.** Der Pessimismus trägt gute u. böse Früchte. Gut wirkt er als Antagonismus gegen einen naiven u. schwächlichen Optimismus, den er durch die Hervorkehrung der Weltübel widerlegt. Ebenso wohlthätig erweist sich sein Einfluss auf die Einsicht, dass der Atheismus eine unwahre Halbheit ist. Der mehr gemüthliche Atheismus fristet sein Dasein aus den Schätzen u. Reichthümern, die der Theismus aufgespeichert. Der Pessimismus allein ist erst eine ernste Gegenprobe auf die Folgen, die dem consequenten Atheismus entspringen müssten. Nimm im Ernste die unendliche Grösse (Gott) hinweg aus unserer Mitte, u. es bleibt keine wahre Grösse mehr zurück. Mit Gott verschwindet alles Gute u. Schöne, die Welt wird leer u. schlecht; besser wäre es dann, sie wäre nicht. Eine auch in stilistischer Hinsicht vorzügliche Arbeit von tiefstem Gehalt.

2] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 94. Bd. (1888); 95. Bd. (1889).

Bd. 94. R. Seydel, Kant's synthetische Urtheile a priori, insbesondere in der Mathematik. S. 1. Die Leugnung Kant's betreffs der Möglichkeit des objectiven Erkennens wurzelt in der Vernachlässigung der Unterscheidung zwischen dem Erkenntniss-Inhalt u. der psychischen Erkenntniss-Function. Unsere Erkenntnissfunctionen können eben ihrem Inhalte nach etwas ganz Anderes bedeuten, als was sie ihrer psychischen Existenz nach sind. Diesen Satz erläutert Verf. in einem späteren Aufsatz (Bd. 95 S. 1 ff.) sehr anschaulich am Dreieck wie folgt: Um den Inhalt des Begriffes vom Dreieck rein für sich zu erfassen, muss man absehen, dass dasselbe mir (statt dir) bewusst ist, u. zwar jetzt (um so viel Uhr) oder hier (in der Studirstube), ja dass es überhaupt ein Gegenstand des Bewusstseins ist. Auch ist für den Inhalt des Begriffs die Weise der Exemplifikation (ob recht-, stumpf- oder spitzwinklig) ebenso gleichgiltig wie es die psychischen Vorstellungshilfen (d. i. die Phantasmen von Antiqua, Frakturschrift des Wortes „Dreieck") oder die sprachlichen Verständigungen (z. B. triangulum, Dreieck etc.) sind; nicht minder gehören hierher die (psychologischen) Begleiterscheinungen des Gefühls (unwohl, gelaunt etc.) u. des Gehirns (ob diese oder jene Nervenerregungen), welche als rein psychisch-physiologische Functionen nichts zu schaffen haben mit dem Gedankeninhalt. Nach Abzug all dieser rein subjectiven Bedingungen bleibt immer noch zuletzt ein sehr objectiver Denkinhalt zurück, der den Schlüssel liefert zum objectiven Erkennen. Indem Kant in Aufstellung seiner synthetischen Urtheile a priori aus dem Inhaltlichen in das bloss Functionelle abglitt, verwechselte er fälschlich das Mitgedachte mit dem inhaltlich Mitgesetzten u. machte so die objective Erkenntniss unmöglich. Eine sehr lesenswerthe Studie. — **Rich. Manno, Wesen u. Bedeutung der**

Synthesis in Kant's Philosophie S. 29, 182. Eine gründliche von der philos. Fakultät zu Bonn gekrönte Preisschrift. — **Joh. Wahn, Kritik der Lehre Lotze's von der menschlichen Wahlfreiheit S. 88.** Lotze's Stellung zum Problem der Willensfreiheit ist, trotzdem sein System (Mechanismus) zu einer Kritik geradezu herausfordert, noch nicht kritisch beleuchtet worden. Aus zwei Gründen hält Lotze an der Wahlfreiheit fest: 1) es gibt ein Schuldbewusstsein (Reue) u. 2) es gibt ein Pflichtgefühl; beides setze die Freiheit voraus. Aus dem individuellen Freiheitsbewusstsein lässt sich nach dem Verf. nichts beweisen, da wir thatsächlich immer dem stärkeren Motiv folgen. Wären wir der Wiederkehr der gleichen Motive gewiss, so dürften wir auch auf die Wiederkehr derselben Entschlüsse mit Sicherheit rechnen. Auf gleiche Motive folgen gleiche Entschlüsse, d. h. es besteht ein wahres (deterministisches) Causalitätsverhältniss zwischen Wilien u. Willenshandlungen. Aus der Moralstatistik lässt sich allerdings die Willensfreiheit nicht widerlegen, obschon die statistische Regelmässigkeit den Determinismus nicht wenig wahrscheinlich macht. Den Lotze'schen Indeterminismus findet Verf. unvereinbar mit dessen Lehre von der ausnahmslosen Herrschaft des Mechanismus, wonach Alles, was geschieht, eine (nothwendige) Ursache haben muss. Mit der Freiheit sucht Lotze allerdings dieses strenge Causalitätsgesetz durch eine Umdeutung des letzteren zu vereinbaren, indem er betont, dass nicht zwar Alles Wirkung, wohl aber Alles Ursache sei. Die Dinge sind viel mehr Ursachen als Wirkungen. Diese Auffassung vom Causalitäsgesetz fliesst freilich von selbst aus dem anderen Lehrsatz Lotze's, dass transeuntes Wirken unmöglich sei u. dass eine gegenseitige Einwirkung nur unter solchen Dingen stattfinden könne, die Zustände ein und desselben Wesens, d. i. Gottes sind. Der Grundsatz von der Immanenz des Wirkens führt aber unweigerlich zum Pantheismus u. die Menschenseele wird zur blossen Zuschauerin der freien Gottesthaten in ihr. Nicht menschliche Entschlüsse sind es, sondern göttliche in uns: damit ist aber die menschliche Willensfreiheit aufgehoben. Nach einer anderen Seite hin ist die causale Nothwendigkeit bei Lotze zugleich eine teleologische, insofern der nothwendige Weltlauf einen göttlichen Weltplan verwirklicht; den Einwand aber, dass die Freiheit unserer Entschlüsse die göttlichen Cirkel stören müsste, hat Lotze nicht widerlegt. Ebensowenig können das Schuldbewusstsein u. Pflichtgefühl die Wahlfreiheit rechtfertigen. (Der kritische Theil dieses bemerkenswerthen Aufsatzes, insofern er die Schwächen u. Inconsequenzen des Lotze'schen Systems aufdeckt, verdient Zustimmung; nicht so die thetischen Einstreuungen, die gegen die Willensfreiheit selbst sich richten. Wegen der Wichtigkeit der Sache kommt das Philos. Jahrbuch demnächst ausführlicher auf dieses Thema zurück). — **G. Siebeck, Die Anfänge der neuern Psychologie in der Scholastik S. 161; Bd. 95. S. 245.** Eine detaillirte Darstellung des Scotismus nach seinem Wesen, Inhalt u. Unterschied vom Thomismus. — **Rud. Seydel, Albert Lange's geometrische Logik S. 210.** Der Geschichtsschreiber des Materialismus verfolgt in seinen „Logischen Studien" (Iserlohn 1877) die Tendenz, die formale Logik auf die räumliche Anschauung als letzten Grund aller Ueberzeugungskraft u. Nothwendigkeit zurückzuführen. Damit hat er im Grunde nur die Kant'schen synthetischen Urtheile a priori auf ihre letzte Spitze getrieben. Thatsächlich ist dieses fortwährende Zurückgreifen auf leere Raumbilder u. die Erklärung aller Apodic-

ticität, sogar des Gesetzes vom Widerspruch, aus der Anschaulichkeit nichts als ein oberflächliches nutzloses Spiel, in welchem sich lediglich der kritisch-materialistische Sensualist offenbart. — **J. Witte, Die simultane Apprehension bei Kant S. 255.** Eine Erwiederung an Mainzer. Vgl. dessen Replik in Bd. 95. S. 279 ff. — **R. Seydel, Der Schlüssel zum objectiven Erkennen Bd. 95. S. 1. — Herbert Spencer, Kant's Ethik S. 57.** Eine von Vetter besorgte Uebersetzung des Aufsatzes, den das Philos. Jahrb. aus der Revue philosophique bereits ausführlich ausgezogen hat (Vgl. Bd. II. S. 98 f.) — **Ed. von Hartmann, Wundt's Ethik S. 82.** Eine äusserst instructive, einschneidende Kritik vom Standpunkte der „Philosophie des Unbewussten". — **Egon Zöller, Schwedische Schriften über Lotze S. 106. — Alexius Meinong, Phantasie u. Phantasievorstellung S. 161.** Versuch einer genaueren Fixirung dieser beiden Begriffe vom Gesichtspunkt der Psychologie u. des Common sense. — **Ad. Lasson, O. Pfleiderer's Religionsphilosophie S. 261—279.**

3] Philosophische Monatshefte hrsg. von P. Natorp. Bd. XXIV, Heft 7—10 (1888); Bd. XXV (1889).

Th. Lipps, Psychologie der Komik Bd. 24 S. 385, 513; Bd. 25 S. 28, 129, 284, 408. Eine sehr einlässige Studie über das Wesen u. die Arten der Komik. Letztere wird unter die psychologischen Gesetze des associativen Vorstellungsverlaufs gestellt, u. so wird an einem Einzelfall die Tragweite u. Wirksamkeit der Associationsgesetze zur Erklärung der complexen Thatsachen des Seelenlebens veranschaulicht. Der Stoff vertheilt sich auf fünf Rubriken, nämlich: 1) die objective Komik; 2) die subjective Komik (Witz); 3) die naive Komik (Humor); 4) das Gefühl der Komik; 5) die Unterarten der Komik u. die Komik in der Kunst. — Nach dem Vorgange Kräpelin's (Wundt; Phil. Studien Bd. II) geht Verf. bei der Begriffsbestimmung aus von den komischen Gegenständen u. vermeidet so die Einseitigkeiten Hecker's (Physiol. u. Psychol. des Lachens u. des Komischen), welcher aus dem Gefühl des Komischen dessen Wesen erklären möchte. Hecker definirt das komische Gefühl als ein „schnelles Hin- u. Herschwanken zwischen Lust u. Unlust." Aber es kann einen beschleunigten Wettstreit von Lust- u. Unlustgefühlen geben, der alles Andere als ein komisches Gefühl erzeugt. Kräpelin führt das Komische auf einen „intellectuellen Contrast" zurück. Diese Begrenzung des Contrastes als eines „intellectuellen" findet der Verf. nicht begründet. Zwar läuft die Komik auf einen Vorstellungscontrast hinaus, aber auf einen solchen, in welchem der Gegensasz des Bedeutsamen und Bedeutungslosen, des Grossen u. Kleinen, des Erhabenen u. Nichtigen wirksam ist. Wo immer das eine Contrastglied für unsere Erwartung (relativ) klein u. nichtig ist, da herrscht das Komische. Beim Witz unterscheidet Verf. zwischen witziger Aussage u. witziger Handlung, u. insofern auch Handlungen (Gebärden) etwas „besagen" können, lässt sich gegen die Definition Kuno Fischer's: „Der Witz ist ein spielendes Urtheil" nichts einwenden. Die psychologische Begründung u. Classification des Witzes u. Humors, sowie die Besprechung der Unterarten der Komik ist ebenso ausführlich wie scharfsinnig. — **Harald Höffding, Lotze's Lehren über Raum und Zeit und R. Geijer's Beurtheilung derselben S. 422. — Th. Ziegler, Zur Geschichte der griechischen Ethik S. 440.** Eine Erörterung strittiger Fragen zwischen dem Verf.

u. Karl Köstlin mit Beziehung auf des Letzteren „Geschichte der Ethik" Bd. I. Tübingen 1887. — **J. P. Becker, Ed. Zeller's Angriff auf das Moralprincip Kant's S. 529.** Eine Vertheidigung Kant's gegen Zeller, der in seinen „Vorträgen u. Abhandlungen" (Bd. III) das Kant'sche Moralprincip „unverkennbarer Mängel u. Widersprüche" bezichtigt. — **P. Natorp, Thema u. Disposition der aristot. Metaphysik S. 540.** — **R. Eucken, Der Neuthomismus u. die neuere Wissenschaft S. 575.** Die thomistische Bewegung in Deutschland muss bekämpft werden, da sie ein wichtiges Stück in dem gewaltigen Unternehmen des römischen Systems darstellt, die Menschheit bis in die innerste Gedankenwelt hinein sich zu unterwerfen. Die Philosophie des Thomas von Aquin muss im Namen der Cultur der Neuzeit abgelehnt werden; doch bleibt beiden als gemeinsames Arbeitsfeld die fachgelehrte Aufgabe, die Beziehungspunkte der Scholastik zur modernen Cultur klarzustellen. Eine Geschichte des scholastischen Einflusses auf die Neuzeit ist noch zu schreiben. Gleicherweise stellt die Bearbeitung der wissenschaftlichen Terminologie und die Ursprungsfrage der axiomatischen Formeln ein neutrales Arbeitsfeld dar, auf dem die beiden an sich feindlichen Richtungen sich begegnen können. — **Bd. XXV. G. Heyman's, Erkenntnisstheorie u. Psychologie S. 1.** Zwischen beiden Disciplinen begründet Verf. einen inneren Zusammenhang. Innerhalb der Denklehre ist das Verhältniss zwischen „psychologischer Voruntersuchung" u. „erkenntnisstheoretischer Forschung" identisch mit demjenigen, das innerhalb der Naturwissenschaften zwischen der Aufstellung empirischer Gesetze u. den dieselben erklärenden Theorien besteht. **F. Tönnies, Herbert Spencer's sociologisches Werk S. 50. — E. König, Maine de Biran, der französ. Kant S. 160.** Das System Biran's (1766–1824) ist ein Seitenstück zum Kant'schen, insofern beiden sowohl die Probleme als die Gesichtspunkte gemeinschaftlich sind. Allerdings sind die Ausgangspunkte verschieden; denn Kant sucht sein Problem durch transscendentale, Biran aber durch psychologische Untersuchung zu lösen. Vor Allem stimmen beide im Begriffe der „Spontaneität des Subjects" überein. Aus der Vergleichung der beiderseitigen Methoden leitet Verf. sowohl die innere Verwandtschaft wie Verschiedenheit der beiden Systeme ab. — **P. Natorp, Zur Philosophie u. Wissenschaft der Vorsokratiker S. 204.** Randbemerkungen zu: Paul Tannery, Pour l'histoire de la science hellène: de Thalès à Empédocle (Paris 1887). — **F. Staudinger, Der Widerspruch in theoret. u. praktischer Bedeutung S. 257, 385.** Der Widerspruch hat nicht bloss einen negativen, lediglich logischen Werth (A ist nicht non-A), sondern auch einen positiven u. praktischen, insofern er den Geist antreibt, auch die Mittel zur Abwehr der Irrthümer zu suchen. Widerspruch ist „die Identificirung divergenter Gegenstandsbeziehungen" und sein Boden ist das Identitätsgesetz. Identität u. Widerspruch sind aber keine objectiven Begriffe, d. h. nicht Gesetze des objectiven Erkenntnissinhalts, sondern des subjectiven Erkennens, wonach gleiche Inhalte gleich u. verschiedene verschieden bezogen werden müssen. Der tiefere Grund dieser psychischen Gesetzlichkeit ist die Einheit des Individualbewusstseins in der Beziehung auf die Einheit des Objectszusammenhangs. Die „Normalforderung" lautet: „Bringe deine Vorstellungsbeziehungen in einen objectiven Zusammenhang, in welchem jedem Momente seine Stelle eindeutig auf einen bestimmten Beziehungsort bestimmt ist." Der Widerspruch verhält sich insofern negativ, als er eine Verneinung dieses Normal-

gesetzes ist: er wirkt aber positiv, indem er den Irrthum aufdeckt u. die Correctur ermöglicht. Indem er eine Trennung der bisher fälschlich identisch bezogenen Bestimmungen veranlasst u. neue Verknüpfungen herzustellen zwingt, führt er wahrhaft zu einer Erweiterung des Wissens. Diese Leistung vollbringt derselbe aber dadurch, dass er als eine Störung der Subjects-Einheit empfunden wird. Die positive antreibende Wirksamkeit des Widerspruchs tritt namentlich hervor im Gebiete der Sittlichkeit, wenn es gilt, ein sittliches Normalgesetz aufzufinden. Diese Macht des Widerspruchs in der Ethik hat Verf. bereits verwerthet in seinem Werk: „Die Gesetze der Freiheit Bd. I das Sittengesetz." 1887. (Verf. bietet zwar grossen Scharfsinn auf, um das Wesen und Wirken des Widerspruchs zu erklären, er vernichtet aber das eigenthümliche, nicht auf subjectiver Denknothwendigkeit, sondern auf Einsicht beruhende Wesen des Erkennens, wenn er das Widerspruchs- u. Identitätsgesetz rein subjectivistisch fasst.)

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Divus Thomas. Commentarium inserviens Academiis et Lyceis Scholasticam sectantibus. Vol. III. Anno IX. fascic. 25—36. Placentiae 1888—1889.

Propositiones damnatae excerptae ex operibus A. Rosmini-Serbati p. 389. — V. Ermoni, Comment. in opusculum S. Thomae Aqu. de Verbo p. 399, 446. — A. Franchi, Character generalis S. Thomae ejusque philosophiae p. 405, 421. Der h. Thomas ist der Fürst der Scholastiker, der Träger des christlichen Gedankens, als welcher er besonders scharf gegen die moderne Wissenschaft absticht, u. zwar 1) durch seine Anspruchslosigkeit (er macht nicht den Anspruch eines Reformators der Wissenschaft), 2) durch seine Freiheit von aller System- u. Formelsucht, endlich 3) durch seine objective unpersönliche Forschungsweise (das „Ich" tritt ganz zurück). — **A. Barberis, Primus conventus oecumenicus doctorum catholicorum p. 414.** Referat über die katholische Gelehrtenversammlung in Paris am 8. bis 13. April 1888. — **Domet de Vorges, De fundamentis notionis causalitatis p. 428, 437.** Vgl. Analyse oben aus den „Annales de philos. chrétienne." — **V. Ermoni, De memoria brevis inquisitio p. 462, 481, 506, 527.** Das Gedächtniss als Thatsache wird von Niemand bestritten, nur mit Bezug auf die Erklärung dieser Thatsache (des „Behaltens") ist ein Streit möglich. Vf. führt alle Erklärungsversuche auf vier Kategorien zurück: 1) die mechanische Theorie (die „Lebensgeister" des Cartesius, Hartley u. Bonnet); 2) die physiologische Theorie (Malebranche, Bossuet, Spinoza, Cuvier, Taine etc.); 3) die Theorie Locke's u. der schottischen Schule; 4) die scholastische Theorie vom habitualen Wissen oder von der Erhaltung der Species. Die drei ersten Theorien werden einzeln widerlegt, u. die letzte eingehend als wahr begründet. (Die theolog. Beiträge sind von uns übergangen).

2] Zeitschrift für katholische Theologie. Bd. XIII. Innsbruck 1889.

H. Noldin, Prof. Hayd über den Ursprung der Seele S. 331. Eine Darstellung u. Kritik der Theorie Hayds über den Ursprung der Seele, in dessen Programmabhandlung: „Wesen u. Ursprung der menschl. Seele" (Freising 1888). Vgl. Phil. Jahrb. II, 182 f. (1889). — **Fr. Schmid, Die Kategorie der Quantität S. 506.** Eine gründliche Arbeit über das ποσόν in seiner zweifachen Bedeutung des „Wie viel" (quantitas discreta — Zahl) u. des „Wie gross" (quantitas continua) mit fruchtbaren Anwendungen auf theologische, ontologische u. psychologische Fragen.

3] Historisch-politische Blätter. Bd. 103. München 1889.

Strodl, Die Scholastik u. die Geschichte S. 93, 161. Die Scholastik besass weder die geeigneten Principien noch die rechten Fundamente, um die Geschichte als solche gründlich zu bearbeiten, sei es dass man die positive Geschichtsdarstellung oder die geschichtsphilosophische Auffassung der ganzen Weltgeschichte ins Auge fasst. Ihrem innersten Wesen gemäss nur auf das discursive Denken u. die verstandesmässige Begriffsarbeit angelegt, konnte die Scholastik ihren von Haus aus ungeschichtlichen Charakter niemals verleugnen. Wie das discursive Beweisverfahren überhaupt von der Betrachtung des Thatsächlichen abzieht, insofern dieses gesetzlich nicht begründet und darum a priori unableitbar ist, so musste auch die Geschichte, deren Gewebe hauptsächlich auf der Freiheit beruht, ausserhalb des scholastischen Rahmens bleiben. Bessere Keime zu einer Philosophie der Geschichte barg die Mystik, weil sie das beschauliche Moment, die contemplatio, in den Vordergrund rückte. — **Modernes Glaubensbekenntniss eines Theologen S. 593, 681, 737, 825, 893.** Ein vielgelesenes, geistreich u. vollendet geschriebenes Buch eines anonymen Protestanten: „Im Kampfe um die Weltanschauung. Bekenntnisse eines Theologen" (Freiburg, Mohr 1888) treibt die „Vermittelungstheologie" so weit, dass sogar eine Vereinbarung des Pantheismus mit dem Christenthum versucht wird. Gegen diese ebenso gefährlichen wie verkehrten Aufstellungen wendet sich Vf. in ausführlicher Darstellung u. meisterhafter Würdigung mit der ganzen Macht seines philosophischen, apologetischen u. theologischen Wissens.

4] La scienza italiana. Periodico di Filosofia, Medicina e Scienze naturali. Anno XIV. Vol. I. Bologna 1889.

Montagnani, Rosmini, S. Tommaso e la logica p. 24, 133, 234, 341, 424, 527. Fortsetzung der Briefe über das System Rosmini's u. dessen Verhältniss zur Lehre des hl. Thomas v. Aquin (Vgl. Philos. Jahrb. I, 480. 1888). Vf. deckt nicht nur die Widersprüche auf, in welchen Rosmini zu St. Thomas steht, sondern auch diejenigen, in die er, namentlich mit Bezug auf die Erkenntnisstheorie, sich selbst verstrickt. — **Vespignani, Il Rosminianismo e la forma sostanziale umana p. 151.** Fortgesetzte Studien über die Anthropologie Rosmini's mit Seitenblicken auf die diesbezüglichen Theorien Plato's, Descartes', Leibnitzens u. Aristoteles' (Vgl. Philos. Jahrb. a. a. O.) — **Liverani, Di una novissima pretesa confutazione delle dottrine scolastiche intorno alla Fisica ed all' Antropologia p. 120, 220, 393.** Ein positivistischer Gelehrter, Prof. Angelici in Rom, unternahm es in seinem Werke: „Senso e intelletto. Studî di Filosofia scientifica" (Roma 1888) die scholastischen Sätze der Natur-

philosophie u. Psychologie ausdrücklich vom Standpunkt des Atheismus u. Materialismus aus zu bekämpfen. Vf. widerlegt ihn in der Reihenfolge folgender Kapitel: Materie u. Form, Formenfolge in der menschlichen Zeugung, sinnliche u. geistige Erkenntniss, Hypnotismus, Wahlfreiheit des menschlichen Willens. — **Martani, Spigolature di una tesi tomistica p. 211, 289, 385, 481.** Plaudereien über das Individuationsprincip, die Verschiedenheit geistiger Begabung, die philosophischen Ansichten Dante's, den Einfluss der Gestirne u. dgl. mit beständiger Beziehung auf die Hauptthesis des Vf., dass alle Naturwesen aus Urstoff u. Wesensform zusammengesetzt sind. — **Venturoli, Un discorso inaugurale p. 258.** Der Botaniker Delpino in Bologna hielt eine Universitätsrede über das Thema: „Il passato, il presente e l' avvenire della psicologia" (1888/89), die sich gegen den mechanischen Monismus im Allgemeinen u. gegen Ernst Häckel im Besonderen wendet u. unter Berufung auf Plato u. Cicero zum Vitalismus sich bekennt. Vf. erkennt die gute Tendenz des Redners an, tadelt jedoch dessen völlige Verkennung u. Missdeutung der aristotelischen Seelenlehre. Auf Grund der botanischen Entdeckung der sog. Sinnpflanzen (Mimosen) u. ihrer merkwürdigen Sensibilität glaubt Delpino schon den Pflanzen Sinn u. Empfindung zuschreiben u. die Möglichkeit einer blossen Pflanzenseele in Abrede stellen zu müssen; demgemäss fasst er den Seelenbegriff anders wie Aristoteles u. die Scholastik, da er sich eine Seele ohne psychische Qualitäten nicht denken kann. Vf. polemisirt gegen diese Anschauung. — **Santi, Delle due facultà conoscitive, senso e intelletto e se l' intelligenza appartenga ai bruti p. 490.** Nachdem der Wesensunterschied zwischen Sinn u. Verstand festgestellt ist, wird der Beweis erbracht, dass die Thiere keinen Verstand haben.

5] Bölcseleti Folyóirat. Szerkeszti és Kiadja Dr. Kiss János. 1. u. 2. Heft. Budapest 1889.

J. Gardair, A szervezet és gondolat S. 5. Eine ungarische Uebersetzung des Vortrages über Körper u. Geist, den Vf. auf dem Pariser Gelehrten-Congress am 12. April 1888 gehalten hat. — **Amédeé de Margerie, Az okság elve elemzö ételet-e vagy összetevö? S. 24.** Eine Untersuchung der Frage, ob das Causalitätsprincip ein analytischer Satz ist oder ein synthetischer a priori im Sinne Kants. — **P. Angelicus, A syllogismusról S. 40.** Eine Studie über die Schlussfiguren u. Schlussweisen. — **Kiss, A bölcselettudomány fogalma, feladata és felosztása S. 57, 298.** Begriffsbestimmung u. Eintheilung der Philosophie. — **Várady Arpád, A kamatszedés ethikai jogosultságáról S. 78.** Eine ethische Studie über den Wucher. — **Sandorffy, Az emberi lélek anyagtalansága S. 122.** Ueber die Geistigkeit der Verstandeserkenntniss gegen Büchner (Kraft u. Stoff.) — **Kiss, A szervetlen testek lényegéröl S. 139.** Eine Erörterung der Frage, ob die Elemente in der chemischen Verbindung (mixtum) in Wirklichkeit, oder nur der Kraft nach (virtute) verbleiben. — **J. Gemeiner, Spencer H. tana a dolgok kifejlödéséröl, a józan bölcselettudomány világánál tekintve S. 213. — T. F. O' Mahony, Az apriorikus összetevö itéletekröl S. 221. — Ch. Huit, Platon a közép-korban S. 237. — Szabó, A hit S. 241.** Ueber den Begriff u. die verschiedenen Bedeutungen des Glaubens. — **Székely, Bölcselet és theologia S. 255.** Ueber den Unterschied u. das Verhältniss von Philosophie u. Theologie.

Miscellen und Nachrichten.

Die hypnotische Suggestion nimmt nicht bloss die Beachtung der gerichtlichen Medicin, sondern auch der Psychologie in hohem Grade in Anspruch. Gilles de la Tourette, ein Schüler Charcot's, hatte die beste Gelegenheit, an den Hysterischen der Salpetrière in Paris das Phänomen zu studiren. Er erzeugte unter Anderm experimentell die verbrecherische Suggestion, in Folge deren die Hypnotisirte das ihr im Schlafe suggerirte Verbrechen wirklich beging. Man hatte ihr aufgetragen, einen jungen Mann zu vergiften. Obgleich sie Anfangs sich gegen die Zumuthung sträubte, willigte sie doch ein, nachdem man ihr einige Scheingründe vorgehalten. Sie suchte beim Erwachen den Mann zu bereden, den ihr als Gift bezeichneten Trank zu nehmen. Man führte den Versuch derart weiter, dass der junge Mann, wie vergiftet, scheinbar todt hinfiel. Als man sie dann zur Rechenschaft zog, leugnete sie hartnäckig das Verbrechen und suchte durch ganz plausibele Gründe ihre Unschuld darzuthun.

Daraus scheint sich zu ergeben, dass Jemand unter dem Banne eines fremden Willens stehend eine That ausführen kann, welche er aus eigenem Antrieb zu vollbringen glaubt. Ist damit aber nicht experimentell nachgewiesen, dass unser Freiheitsbewusstsein ein trügerisches ist?

Gewiss bietet dieses Phänomen, wie der Hypnotismus überhaupt, noch ein räthselhaftes Dunkel. Wie Jemand den Willen eines Andern durch nichtige Gründe ganz umstimmen kann, so dass die Umstimmung eine dauernde wird, lässt sich schwer erklären. Aber man kann wohl annehmen, dass durch den Hypnotismus das Seelenleben überhaupt abnorm alterirt wird, und dass dieser pathologische Zustand wenigstens einige Zeit nach dem Erwachen fortdauert. Dass auf den Schlafenden nichtige Gründe Eindruck machen, braucht nicht zu befremden, erleben wir es ja im Traume sehr gewöhnlich. Es ist nun leicht begreiflich, dass der dadurch herbeigeführte Seelenzustand mit der körperlichen Verstimmung nach dem Erwachen fortdauert. Dann machen jene Gründe auch fortdauernden Eindruck auf die Stimmung des Patienten und von ihnen geleitet begeht er das Verbrechen. Das Bewusstsein sagt ihm dann nichts Unrichtiges; es referirt ihm die Beweggründe, aus denen er gehandelt hat. Wahrscheinlich wird es ihm auch die Freiheit seiner Entschliessung bezeugen; ist er aber in Wahrheit nicht frei, so haben wir denselben Fall, wie wenn wir im Traume vermeinen frei zu handeln.

Aber wenn auch solche Personen mit voller Ueberlegung nach der Hypnose handeln sollten, so folgt aus ihrem Zustande nichts gegen die Willensfreiheit. Denn ihr Bewusstsein hat ihnen nicht zu sagen, woher ihnen diese früher fremde verbrecherische Neigung kommt, sondern nur dass sie da ist, und dass sie unter ihrem Einflusse sich entscheiden. Von einem Banne oder einer Abhängigkeit von einem fremden Willen wissen sie allerdings nichts; aber es wäre eben zu beweisen, dass sie noch unter dem Einflusse des Magnetiseurs stehen. G.

Einfluss der Anästhetica auf Pflanzen. Cl. Bernard, Fr. Elfwing, Häckel u. A. haben sich mit der Untersuchung befasst, ob Aether- und Chloroformdämpfe eine ähnliche anästhesirende Einwirkung auf die Pflanzen wie auf den thierischen Organismen ausüben. Ihre Untersuchungen ergeben, dass die sog. Sinnpflanzen, welche bekanntlich auf Berührung von Aussen durch spontane Bewegungen reagiren, von jenen Stoffen in ähnlicher Weise, wie der Mensch, afficirt werden. Mimosa pudica, welche bei Berührung ihre Fiederblättchen zusammenfaltet, thut dies nicht, so lange sie anästhesirt ist. Eine ähnliche Einwirkung zeigte sich auf die Staubfäden von Mahonia u. a. Wirkte Aether und Chloroform einige Stunden lang auf Acacia lophanta ein, so nahmen die Blätter, darnach ins Dunkle versetzt, nicht die Nachtstellung ein, sondern blieben flach ausgebreitet.

Ergibt sich nun, so könnte ein Materialist folgern, aus diesen Phänomenen nicht die Identität der pflanzlichen und thierischen Sensibilität? Keineswegs, die Sensibilität der Sinnpflanzen lässt sich durchgängig durch rein mechanische Processe erklären, jedenfalls braucht man keine eigentliche Wahrnehmung bei ihnen vorauszusetzen. Dass nun chemische Stoffe jene Processe alteriren können, ist leicht begreiflich. Wirken ja doch die Anästhetica auch auf die Keimung der Samen, auf die Kohlensäureabscheidung, auf den Gährungsprocess, auf die Empfänglichkeit der Schwärmsporen für Licht und andere pflanzliche Functionen, welche durchaus keine psychische Kraft voraussetzen. In derselben Weise ist aber auch die Wirkung der Anästhetica auf die Sensibilität des Menschen zu erklären: sie wirken nicht direct auf das schmerzempfindende psychische Princip, sondern auf die materielle Unterlage der Empfindung, die Nervensubstanz und schaffen in derselben Bedingungen, unter welchen eine Schmerzempfindung nicht eintritt.

Professor Virchow über den Darwinismus. Auf dem jüngsten Anthropologen-Congress in Wien (Anfangs August 1889) hat Prof. Virchow wieder eine jener berühmten Reden gehalten, welche von der wissenschaftlichen Tüchtigkeit des gefeierten Gelehrten ebenso rühmliches Zeugniss ablegen, wie von seiner unparteiischen Objectivität. Nachdem der Redner sich über die verwickelte Zusammensetzung der Nationalitäten

in Oesterreich verbreitet hatte, ging er zur Besprechung des Entwickelungsganges des Darwinismus in den beiden letzten Decennien über, aus welcher die entscheidenden Hauptstellen also lauten: „Als wir in Innsbruck vor 20 Jahren zusammen waren, war gerade die Zeit, wo der Darwinismus seinen ersten Siegeslauf durch die Welt gehalten hat und mein Freund Vogt sofort mit grosser Lebendigkeit in die Reihen der Kämpfer für diese Lehre einsprang. Wir haben vergeblich nach den Zwischengliedern gesucht, welche den Menschen mit dem Affen direct verbinden sollen: der Vormensch, der eigentliche Proanthropos, ist noch nicht gefunden. Für die Anthropologie ist derselbe überhaupt kein Gegenstand der Erörterung: der Anthropologe kann vielleicht im Traume den Proanthropos sehen, aber im Wachen wird er nicht sagen, dass er ihm nahegetreten sei. Damals in Innsbruck sah es so aus, als würde es im Sturme möglich sein, den Descendenzgang vom Affen zum Menschen zu construiren. Jetzt aber können wir nicht einmal die Descendenz der einzelnen Rassen von einander vermitteln. Im Augenblick können wir sagen, dass unter den Leuten aus alter Zeit sich keine gefunden haben, die etwa den Affen näher standen, als wir. Gegenwärtig gibt es auf dieser Welt keinen absolut unbekannten Volksstamm: am unbekanntesten sind die Völker des Centralgebirges auf Malakka, aber sonst kennen wir die Feuerländer ebenso gut als die Eskimos, die Baschkiren, die Polynesier u. Lappen . . . Jede lebende Rasse ist noch menschlich, es ist noch keine gefunden worden, die wir als äffisch oder zwischenäffig bezeichnen können. . . . Was die Pfahlbauten anbetrifft, so war es mir möglich, fast alle überhaupt gefundenen Schädel einer vergleichenden Untersuchung zu unterziehen, und es hat sich auch da schon herausgestellt, dass wir auf Gegensätze stossen zwischen verschiedenen Stämmen, aber dass unter allen diesen kein einziger ist, der ausserhalb des Rahmens unserer gegenwärtigen Bevölkerung liegt. Es lässt sich der bestimmte Nachweis führen, dass im Laufe von 5000 Jahren eine nennenswerthe Veränderung der Typen nicht stattgefunden hat. Wenn Sie mich heute fragen: Waren die ersten Menschen weiss oder schwarz? so muss ich sagen: Ich weiss es nicht.“

Zum Schlusse beleuchtet Redner den Fortschritt, den die Anthropologie seit 20 Jahren gemacht hat, und bekennt: „Vor 20 Jahren behaupteten die Vertreter unserer Wissenschaft Vieles zu wissen, was sie in der That nicht wussten. Heute wissen wir, was wir wissen . . . Wir haben keine Anleihen bei Hypothesen gemacht, wir brauchen nicht herumzugehen in der Angst, dass das, was wir wissen, im nächsten Augenblick umgestossen werden wird.“ Die anthropologische Aufgabe der nächsten 20 Jahre wird die Erforschung der europäischen Nationalitäten sein.

Das jus gentium im römischen Recht und beim hl. Thomas von Aquin.

Von P. Victor Cathrein S. J.

Bekanntlich rechnet der hl. Thomas an mehreren Stellen seiner Werke das jus gentium zum positiven, menschlichen Recht, das in dem Uebereinkommen der Menschen seinen Grund hat. Das jus gentium nimmt nach seiner Lehre eine Mittelstellung zwischen dem jus naturale und dem jus civile ein. Das jus gentium und civile zusammen bilden das positive, menschliche Recht und werden dem jus naturale gegenübergestellt.

Auf Grund dieser Lehre hat man in neuester Zeit den hl. Thomas nahezu als einen Begünstiger socialistischer Ideen hinzustellen versucht. Denn er lehrt unzweifelhaft, die Eigenthumsinstitution sei juris gentium. Steht es nun fest, dass das jus gentium positives und menschliches Recht ist, so gehört die Eigenthumsinstitution zum positiven menschlichen Recht. Sie theilt daher auch die Veränderlichkeit alles positiven menschlichen Rechtes und kann wie dieses von der gesetzgebenden Gewalt frei eingeschränkt oder selbst unter Umständen abgeschafft werden.

Nicht nur der bekannte amerikanische Ackersocialist Henry George und seine offenen Anhänger haben diese Lehre des Engels der Schule für ihre Ansicht zu verwerthen gesucht; auch katholische Zeitschriften waren unvorsichtig genug, solche Erklärungen direct oder indirect zu begünstigen und dadurch den Anhängern des Socialismus Vorschub zu leisten [1]). Wir glauben es deshalb der

[1]) Man vergleiche z. B. die Zeitschrift „Lyceum“, Oct. & Nov. 1887. p. 36. u. p. 65. Schon früher hatte der Dominicaner Roselli in ähnlichem Sinne den hl. Thomas zu erklären versucht, wofür er mit Recht von Cardinal Zigliara (Summa Philos. III. 141) getadelt wird.

Ehre des hl. Thomas schuldig zu sein, ihn gegen solche Missdeutungen in Schutz zu nehmen.

Was versteht also der hl. Thomas unter dem jus gentium? Vor allem ist hier ein Missverständniss fern zu halten. Das jus gentium ist nicht gleichbedeutend mit dem Völkerrecht in der modernen Rechtssprache. Heute versteht man unter Völkerrecht nur das internationale Recht, welches die Beziehungen der verschiedenen Staaten unter einander regelt. In der Sprache der älteren Rechtslehrer dagegen bedeutet das jus gentium ein Mittelglied zwischen Naturrecht und rein nationalem Recht, das bloss deshalb jus gentium genannt wird, weil es bei allen Völkern besteht. Das internationale Recht gehört zum öffentlichen Recht, das jus gentium dagegen wenigstens vorwiegend zum Privatrecht.

Um nun den Sinn zu ermitteln, den der hl. Thomas mit dem jus gentium verbindet, müssen wir zunächst auf die Quellen zurückgehen, aus denen der hl. Lehrer seine Ansichten über das jus gentium schöpft und begründet. Diese Quellen sind aber nebst Aristoteles besonders die Schriften der römischen Juristen.

I. Was verstehen die römischen Juristen unter jus gentium?

Wir antworten: In der römischen Juristensprache bedeutet das jus gentium jenen Theil des staatlichen (positiven) Rechts, der nothwendige Vernunftforderungen enthält und sich als Schlussfolgerung aus den allgemeinen natürlichen Rechtsgrundsätzen herleiten lässt. Es gehört also zum positiven Recht, wenn man das unmittelbare, verpflichtende Princip des jus gentium als solches ins Auge fasst, dagegen zum Naturrecht, wenn man auf den Inhalt (Gegenstand) desselben sieht.

Die römischen Juristen theilen das im römischen Staate geltende, mithin auch von dem römischen Volke als rechtsgiltig anerkannte Recht in das jus gentium und jus civile. Das jus civile bedeutet das specifisch römische Nationalrecht. Dieses ist dem römischen Volke im Unterschied zu den meisten andern Völkern eigenthümlich, gilt nur für römische Bürger und hat als Hauptgrundlage das Zwölftafelrecht. Das jus gentium dagegen ist jener Theil des römischen Rechts, der bei allen Völkern gilt. Es hat also auch positive Rechtskraft, insofern es in Rom öffentlich anerkannt oder sanctionirt ist, aber nicht bloss.

Es gilt vielmehr schon durch das Naturgesetz und begegnet uns deshalb bei allen Völkern. Man kann also das römische jus gentium sowohl zum positiven als zum Naturrecht zählen, je nachdem man auf das Princip oder auf den Inhalt schaut.

Geschichtlich entstand das jus gentium, insofern es römisches Recht ist, aus dem Peregrinenrecht, welches neben dem nur für römische Bürger geltenden Recht allmälig eingeführt wurde, um den Verkehr der zahlreichen römischen Peregrinen unter sich und mit den römischen Bürgern zu regeln. Dieses Peregrinenrecht entwickelte sich allmälig zu einem gemeinschaftlichen Recht aller im römischen Reiche rechtsfähigen Menschen und verschmolz endlich mit dem Civilrecht, soweit dieses nicht allmälig durch jenes verdrängt worden war, zu einem einzigen allgemeinen römischen Recht (Weltrecht). In diesem Recht behielt man die Benennung jus gentium und civile bei. Mit dem Namen jus gentium bezeichnete man jenen Theil des römischen Rechts, der in den Rechtsgrundsätzen der natürlichen Vernunft enthalten ist und deshalb sich bei allen Völkern wiederfindet. Jus civile dagegen nannte man diejenigen römischen Rechtsinstitutionen, die dem römischen Volke eigenthümlich waren [1]).

Das jus gentium in diesem Sinne ist also nichts anderes als das *πολιτικὸν δίκαιον φυσικόν* des Aristoteles. Dieser theilt das in irgend einem Staate geltende Recht (*δίκαιον πολιτικόν*) in zwei Theile, einen natürlichen (*φυσικόν*), welcher nothwendige Vernunftforderungen enthält und deshalb bei allen Völkern in gleicher Weise gilt, und einen gesetzlichen (*νομικόν*), der bloss auf menschlicher Satzung beruht. Jener ist in seiner Geltung unabhängig von der Meinung der Menschen, dieser dagegen ist an und für sich gleichgiltig und kann bald so bald anders bestehen, weil er erst in Folge menschlicher Einsetzung zum Rechte wird [2]).

---

[1]) Cic. De offic. III. 17: Majores aliud jus gentium, aliud jus civile esse voluerunt: quod civile, non idem continuo gentium; quod autem gentium, idem civile esse debet. An einer anderen Stelle bezeichnet Cicero (De off. III. 5, 23) die Natur selbst als das jus gentium: Neque vero hoc solum natura i. e. jure gentium, sed etiam legibus populorum, quibus in singulis civitatibus res publica continetur, eodem modo constitutum est, ut non liceat sui commodi causa nocere alteri.

[2]) Ethic. Nic. V. 10. 1134 b 18: *τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει κ. τ. λ.*

Dass die älteren römischen Juristen das jus gentium ganz in dem Sinne des Aristotelischen justum politicum naturale auffassten, geht besonders deutlich aus einer Stelle der Institutionen des Gajus hervor, die man fast als eine Uebersetzung der eben angeführten Aristotelischen Darlegung ansehen kann (Gaj. Inst. I § 1): „Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum jure utuntur: nam quod quisque populus ipse sibi jus constituit, id ipsius proprium est vocaturque jus civile (das Aristotelische *δίκαιον νομικόν*), quasi jus proprium civitatis; quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur, vocaturque jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur. Populus itaque Romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum jure utitur."

Diese wichtige Stelle, die sowohl in die Institutionen Justinians als in die Pandekten aufgenommen wurde, beweist, dass das jus gentium zu der Gesammtheit der in einem Staate geltenden Rechtsnormen gezählt wurde und insofern seinem Princip nach zum positiven Recht gehört. Zugleich erhellt aber auch, dass die Forderungen des jus gentium inhaltlich zum Naturrecht in unserm heutigen Sinne gehören. Wir verstehen heute unter Naturrecht alle jene Vorschriften, die unabhängig von einem menschlichen Gebot verpflichten. Nun aber wird das jus gentium diesen natürlichen Vernunftforderungen beigezählt.

Das geht erstens aus den Eigenschaften hervor, die demselben zugeschrieben werden. Es wird commune omnium hominum jus genannt. Seine Grundlage ist die natürliche Vernunft: quod naturalis ratio inter omnes homines constituit; deshalb findet es sich überall: quod apud omnes gentes peraeque custoditur, quo omnes gentes utuntur.

Das erhellt ferner aus einer der obengenannten vollständig parallelen Stelle der Institutionen Justinians, in welcher das im Staate geltende jus gentium et civile in jura naturalia et civilia eingetheilt wird. „Naturalia quidem jura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent, ea vero quae ipsa sibi quaeque civitas constituit, saepe mutari solent[1]).

[1]) L. 11. I. (1, 2).

Manchmal wird das jus gentium geradezu jus naturale genannt. So heisst es einmal: „Quarundam rerum dominium nanciscimur jure naturali, quod, sicut diximus, vocatur jus gentium, quarundam jure civili[1]). Hier wird also das jus gentium dem jus naturale gleichgestellt und dem jus civile gegenübergesetzt. Wir finden zwar keine Stelle, wo vorher ausdrücklich gesagt worden wäre, das jus naturale werde jus gentium genannt, wohl aber wird in demselben Titel, dem wir diese Stelle entnahmen, das jus gentium wiederholt dem jus naturale gleichgestellt. So wird zuerst gesagt: Jure naturali communia sunt omnium haec: aer, aqua profluens et mare, et per hoc litora maris“[2]). Für dieses jus naturale wird nachher mehrmals einfach jus gentium eingesetzt: so z. B.: Litorum quoque usus publicus juris gentium est, sicut ipsius maris“[3]).

Charakteristisch ist auch folgende Stelle, an der bestimmt wird, der Käufer erwerbe nur dann das Eigenthumsrecht an einer Sache, wenn er dem Verkäufer entweder den Preis bezahle oder sonstwie Genüge leiste. Dann heisst es weiter: „Quod cavetur quidem lege duodecim tabularum, tamen recte dicitur, et jure gentium i. e. jure naturali, id effici.“[4])

Dass endlich das jus gentium inhaltlich zum Naturrecht in unserem heutigen Sinn gehört, geht auch aus den Beispielen hervor, durch welche dasselbe erläutert wird. So heisst es: ex hoc jure gentium introducta bella, discretae gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi, aedificia collocata, commercium, emtiones, venditiones, locationes, conductiones, obligationes institutae;[5]) ferner servitutes, omnes paene contractus. Wer möchte aber behaupten, diese hier angeführten Institutionen seien nicht naturnothwendig? So wird ausdrücklich gesagt: per traditionem quoque jure naturali res nobis acquiruntur; nihil enim tam conveniens est naturali aequitati, quam voluntatem domini, volentis rem suam in alium transferre, ratam haberi;[6]) und wiederum: Lapilli, gemmae ceteraque

[1]) L. 11. I. (2, 1).

[2]) L. 1. I. (2, 1).

[3]) L. 5. ibid.

[4]) L. 41. J. (2, 1).

[5]) L. 5. D. (1, 1).

[6]) L. 40 I. (2, 1). Mit dieser Stelle vergleiche man L. 9. § 3. D. (41, 1) wo es heisst: Hae quoque res, quae traditione nostrae fiunt, jure gentium nobis acquiruntur; nihil enim tam conveniens est naturali aequitati, quam volun-

quae in litore inveniuntur, jure naturali statim nostra fiunt.[1]) Ebenso: Naturale jus, quod superficies ad dominum soli pertinet.[2]) An diesen und vielen ähnlichen Stellen wird die Begründung des Privateigenthums unmittelbar auf das Naturrecht zurückgeführt. Als besonders bezeichnend sei noch eine Stelle aus Gajus angeführt: Quarundam rerum dominium nanciscimur jure gentium, quod ratione naturali inter omnes homines peraeque servatur, quarundam jure civili i. e. jure proprio civitatis nostrae; et quia antiquius jus gentium cum ipso genere humano proditum est, opus est, ut de hoc prius referendum sit. Omnia igitur animalia, quae terra, mari, coelo capiuntur, i. e. ferae bestiae, volucres, pisces, capientium fiunt. Quod enim nullius est, id ratione naturali occupanti conceditur." Also die herrenlosen Dinge werden jure gentium Eigenthum des Besitzergreifers, weil dieses eine Forderung der natürlichen Vernunft ist.

Es ist also unzweifelhaft, dass das römische jus gentium inhaltlich einen Theil des Naturrechtes in unserem heutigen Sinn bedeutet, und zwar jenen Theil, der auch öffentlich anerkanntes und insofern positives, menschliches Recht ist. Kein Mensch wird daran zweifeln, dass das deutsche Strafgesetzbuch mit seinen Verboten des Betrugs, Diebstahls oder Mordes zum positiven, menschlichen Recht gehört. Damit ist nicht gesagt, dass alle seine Vorschriften blos positives, menschliches Recht seien. Manche seiner Verbote sind vielmehr schon im Naturgesetz enthalten, aus dem sie sich als nothwendige Folgerungen ergeben. Gerade dieser im Naturgesetz enthaltene Theil des römischen und jedes anderen staatlichen Rechts, nennen die römischen Juristen jus gentium.[3])

Wie unterscheidet sich aber das jus naturale vom jus gentium? Bei den ältern römischen Juristen bis auf Gajus einschliesslich erscheint das jus naturale ungefähr in demselben Sinne,

tatem Domini volentis rem suam in alium transferre, ratam haberi. Was also an einer Stelle dem jus naturale zugeschrieben wird, wird an einer andern gleichlautenden Stelle dem jus gentium zugerechnet.

[1]) L. 3 D. (1, 8).

[2]) L. 50 D. (9, 2).

[3]) So auch Sohm, Institutionen des römischen Rechts, 1888, S. 41: „Jus gentium war der Theil des römischen Privatrechts, welcher mit dem Privatrecht anderer Völker ... übereinstimmte. Mit andern Worten: jus gentium war derjenige Theil des römischen Rechts, welcher schon den Römern als ratio scripta, als gemeingiltiges und gemeinmenschliches Recht erschien."

wie wir heute von Naturrecht in den gesellschaftlichen Einrichtungen reden, also im Sinn von sämmtlichen Rechtsnormen und Institutionen, zu denen die natürliche Vernunft unabhängig von jedem menschlichen Gebot gelangt. In diesem Sinn ist also das jus gentium nach seinem Gegenstand ein Theil des jus naturale. Was zum jus gentium gehört, gehört auch inhaltlich zum jus naturale, aber nicht alles was zum Naturrecht gehört, wird zum jus gentium. Denn das jus gentium enthält nicht die allgemeinsten Rechtsgrundsätze, sondern Folgerungen aus denselben, die sich zu staatlichen Gesetzen eignen.[1])

Erst von Ulpian an tritt neben der genannten Bedeutung des jus naturale noch eine andere auf. Während nämlich noch Gajus alles im jus gentium Enthaltene als zum Naturrecht gehörig behandelt, theilt Ulpian das Recht in das jus naturale, gentium et civile und zwar in der Weise, dass sich das jus gentium auch inhaltlich vom jus naturale unterscheidet. Das jus naturale erhält jetzt eine engere Bedeutung und bezeichnet nur mehr jenen Theil der Rechtsgrundsätze und Rechtsinstitutionen, die sich unmittelbar und unabhängig von Vernunftschlüssen aus den Neigungen der menschlichen Natur ergibt und dem Gegenstande nach den Menschen und Thieren gemeinsam ist.[2]) Was also der menschlichen Natur entspricht, wenn man sie nach ihrer animalischen Seite und absolut in sich betrachtet, gehört zum Naturrecht, was sich dagegen aus der spezifischen Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur ergibt und durch Schlussfolgerungen erkannt wird, gehört zum jus gentium. Das Naturrecht ist völlig gleich für alle Menschen, das jus gentium dagegen gewissen Verschiedenheiten unterworfen.[3])

---

[1]) Ganz unrichtig scheint uns die Behauptung Voigt's (die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer 1856 Bd. I. S. 332), die römischen Juristen hätten unter dem jus naturale entweder ein bloss ideelles oder potentielles (nicht wirkliches) Recht verstanden oder nur das absolute Element im positiven Recht. Das ist ein Anachronismus. Als ob die römischen Juristen schon Anhänger der historischen Schule gewesen wären!

[2]) Pr. I. (1, 2) Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nam jus istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in coelo, quae in terra, quae in mari nascuntur. Hinc descendit maris atque feminae conjugatio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio et educatio; videmus enim cetera quoque animalia istius juris peritia censeri. Dasselbe L. 1. § 4. D. (1, 1).: Jus gentium est, quo gentes humanae utuntur; quod a naturali recedere facile intelligere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune est.

[3]) L. 32. D. (50, 17) (Ulpianus) „Quod ad jus naturale attinet, omnes homines aequales sunt."

Weil die beiden genannten Bedeutungen des jus naturale im corpus juris civilis nicht immer genau auseinandergehalten sind, so entsteht dadurch an mehreren Stellen eine gewisse Unklarheit.

II. Das jus gentium beim hl. Thomas von Aquin.

Wir haben nun zu zeigen, dass der Fürst der Scholastiker in seiner Anschauung über das jus gentium nach dem Vorgange des hl. Isidor von Sevilla[1]) sich im Wesentlichen der Auffassung der römischen Juristen angeschlossen hat. Zu diesem Behufe können wir uns vor allem auf die Thatsache berufen, dass der hl. Thomas seine Lehre über das jus gentium aus den römischen Juristen geschöpft hat. Denn er beruft sich wiederholt und ausdrücklich auf sie und belegt seine Erklärung des jus gentium mit Stellen aus ihren Schriften.[2])

Wir wollen uns aber mit diesem indirecten Beweise nicht begnügen, sondern den directen Beweis aus den eigenen Ausführungen des hl. Lehrers erbringen. Zuvor sei aber bemerkt, dass er das Wort Recht (jus) hauptsächlich in einem doppelten Sinne gebraucht: erstens im Sinne von Gesetz (Rechtsnorm) und zweitens im Sinne von justum oder dem Gegenstand (Inhalt) des Rechtsgesetzes d. h. demjenigen, was Jemand als das ihm Zukommende zu verlangen befugt ist. Die letztere Bedeutung ist nach ihm die ursprünglichere.[3]) Aber auch in der ersteren redet er häufig von jus.[4])

Wir behaupten nun zweierlei: erstens: Wo der hl. Thomas von jus im Sinne von Gesetz redet, zählt er das jus gentium zum positiven menschlichen Recht; zweitens, wo er aber von jus im Sinne von justum redet, zieht er das jus gentium zum Naturrecht (jus oder justum naturale).

1. Im Sinne von Gesetz rechnet der hl. Thomas das jus gentium zum positiven, menschlichen Recht.

Bei der Begründung dieser Behauptung brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten, weil sie von den Gegnern zum Ausgangspunkt

[1]) Etymolog. l. 5. c. 4—6.

[2]) Cf. Summa th. 2. 2. q. 57. a. 2. et 3; 1. 2. q. 95. a. 2. et 3. etc.

[3]) Summa th. 2. 2. q. 57 a. 1. ad 1um: Nomen juris primo impositum est ad significandam ipsam rem justam.

[4]) In 4. dist. 33. q. 1. a. 1: Naturalis conceptio est ei (homini) indita ... quae lex naturalis vel jus naturale dicitur.

ihrer Missdeutung der Lehre des Engels der Schule genommen wird. Wir begnügen uns deshalb mit einer einzigen Stelle, welche übrigens allein genügt, unsere Behauptung ausser Zweifel zu stellen. In der Abhandlung von den Gesetzen (Summa th. 1. 2. q. 95. a. 4.) stellt er sich unter anderm die Frage, ob Isidorus richtig die menschlichen Gesetze eingetheilt habe. Die Untersuchung beginnt mit dem Einwurf: Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat sive juris humani. Sub hoc enim jure comprehendit jus gentium, quod ideo sic nominatur . . ., quia eo omnes gentes utuntur. Sed . . . jus naturale est quod est commune omnium nationum. Ergo jus gentium non continetur sub jure positivo humano, sed magis sub jure naturali."

Im Artikel selbst lesen wir dann: „Est primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae . . . et secundum hoc dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae." Hier ist offenbar von jus positivum im Sinne von lex humana die Rede und wird somit das jus gentium als Theil der lex humana, des jus positivum bezeichnet.

2. Im Sinne von justum rechnet der hl. Thomas das jus gentium zum jus (justum) naturale.

a) Den ersten Beweis für diese zweite Behauptung liefert uns der Commentar zur Nikomachischen Ethik (V. Ethic. l. 12.) Hier erklärt er die schon oben erwähnte Aristotelische Eintheilung des *δίκαιον πολιτικόν* in *φυσικόν* und *νομικόν*. Dass an dieser Stelle von jus im Sinne von justum die Rede ist, bedarf kaum einer Erwähnung. Davon handelt Aristoteles, und der hl. Thomas unterlässt nicht zu bemerken, dass die (römischen) Juristen jus nennen, was Aristoteles als justum (*δίκαιον*) bezeichnet, und dass das justum politicum oder positivum des Aristoteles weit verschieden sei von dem justum politicum (civile) der Juristen. Bei diesen werde justum politicum oder civile bloss das genannt, was erst auf Grund des Gesetzes zum Recht werde. Aristoteles dagegen nenne alles dasjenige justum politicum oder civile, was thatsächlich im Staate im Gebrauch sei, auch wenn es schon von Natur aus zum Rechte gehöre.

Zu welchem Recht im Sinne von justum zieht nun der hl. Thomas das jus gentium? Zum justum naturale des Aristoteles. Unter dem jus naturale versteht er mit dem Text das „justum, quod habet ubique eandem potentiam et virtutem . . .

Quod quidem contingit eo quod natura, quae est hujus justi causa, eadem est apud omnes . . . Justum naturale non consistit in videri et non videri i. e. non oritur ex aliqua opinione humana, sed natura." Dieses jus naturale des Aristoteles theilt nun Thomas in das jus naturale und jus gentium der Juristen: „Justum naturale est ad quod hominem natura inclinat. Attenditur autem in homine duplex natura. Una quidem, secundum quod est animal, quae sibi et aliis animalibus est communis. Alia autem natura est hominis, prout scil. secundum rationem discernit turpe et honestum. Juristae autem illud tantum dicunt jus naturale, quod consequitur inclinationem naturae communis homini et aliis animalibus, sicut conjunctio maris et feminae, educatio natorum, et alia hujusmodi. Illud autem jus, quod consequitur propriam inclinationem naturae humanae, scilicet ut homo est rationale animal, vocant juristae jus gentium, quia eo omnes gentes utuntur, sicut quod pacta sint servanda et quod legati sint apud hostes tuti et alia hujusmodi. Utrumque autem horum comprehenditur sub justo naturali, prout hic a Philosopho accipitur."

Also das jus gentium gehört zum justum naturale des Aristoteles, welches überall dieselbe Kraft besitzt und nicht aus menschlicher Meinung, sondern aus der Natur stammt! Klarer zu sprechen scheint kaum möglich.

Auch die Beispiele, durch die der hl. Thomas das jus gentium erklärt, sind bezeichnend. Wer möchte bezweifeln, dass die beiden Grundsätze „pacta esse servanda" und „non esse furandum" zum Naturrecht im strengsten Sinne gehören? Nun werden aber beide ausdrücklich vom hl. Thomas zum jus gentium gerechnet. Also gehört auch das jus gentium inhaltlich zum Naturrecht in unserem heutigen Sinn.

Endlich behauptet Thomas ausdrücklich, das jus gentium bestehe in Schlussfolgerungen aus den höchsten von selbst einleuchtenden unbeweisbaren Vernunftgrundsätzen und zwar in Schlussfolgerungen, die jenen Grundsätzen nahe stehen (propinqua his) und deshalb immer und überall giltig seien. Nun aber seien alle Schlussfolgerungen aus dem natürlichen Recht auch zum natürlichen Recht zu zählen. „Praemissis enim existentibus, necesse est, conclusionem esse . . . Et ideo necesse est quod quidquid ex justo naturali sequitur quasi conclusio, sit justum naturale;

sicut ex hoc quod est nulli injuste nocendum, sequitur non esse furandum, quod quidem ad naturale pertinet."

b) Den zweiten Beweis für unsere erste Behauptung entnehmen wir dem Theil der Theologischen Summa, wo der hl. Lehrer ex professo den Unterschied von jus naturale und positivum erklärt (2. 2. q. 57 a. 2. et 3.).

Auch an dieser Stelle ist nicht von jus im Sinne von Rechtsgesetz, sondern von justum, also vom Inhalt des Gesetzes die Rede, wie der hl. Thomas selbst klar andeutet, indem er beim Beginn seiner Erörterungen das jus durch den Beisatz „sive justum" erläutert. Und auch an dieser Stelle rechnet er wieder das jus gentium zum justum naturale oder zum Naturrecht in unserem Sinn. „Jus sive justum est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem adaequationis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adaequatum: uno quidem modo ex ipsa natura rei . . . et hoc vocatur jus naturale. Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex condicto sive ex communi placito . . . et hoc dicitur jus positivum" [1]).

Im folgenden Artikel (3.) erklärt er dann das jus (justum) naturale weiter und rechnet das jus gentium zu demselben. „Jus sive justum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter." Also beide Arten gehören zum jus oder justum naturale im Sinne des Aristoteles, dem der hl. Thomas ausdrücklich folgt [2]). Welches sind nun diese beiden Arten? Erstens das jus naturale der römischen Juristen, das uns mit den Thieren gemeinsam ist, zweitens das jus gentium und zwar im Sinne der römischen Juristen, auf die der hl. Thomas hier ausdrücklich Bezug nimmt. Hören wir den hl. Lehrer selbst, der in unmittelbarem Anschluss an die angeführten Worte fortfährt: uno modo secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non

[1]) S. 2. 2. q. 57 a. 2.

[2]) Cf. 2. 2. q. 57 a. 2. Sed contra est quod Philosophus dicit in V. Ethic. c. 7. in pr. quod politici justi hoc quidem naturale est, hoc autem legale i. e. lege positum.

habet unde magis sit hujus quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum in 2. Polit. c. 3. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam animalibus. Et ideo jus quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A jure autem naturali sic dicto (d. h. in diesem engeren Sinn) recedit jus gentium ut Jurisconsultus dicit lib. 1. ff. de Justit. et Jure, quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis, et ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Cajus Jurisconsultus lib. 9 ff. cod.[1]): „Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque jus gentium."

c) Auch in seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombardus lehrt der hl. Thomas, dass das jus naturale im engeren Sinn nicht alles enthalte, was die natürliche Vernunft vorschreibe, und was wir heute unter diesem Namen zusammenfassen, sondern bloss dasjenige, was seinem Gegenstande (der Materie) nach den Menschen mit dem Thiere gemeinsam sei. Aus dem Text selbst kann man die Begründung der von uns behaupteten Unterscheidung zwischen dem Princip und dem Inhalt des Rechts entnehmen. „Tertio dicitur jus naturale non solum a principio, sed a materia, quia de naturalibus est. Et quia natura contra rationem dividitur, a qua homo est homo. ideo strictissimo modo accipiendo jus naturale, illa quae ad homines tantum pertinent, etsi sint de dictamine naturalis rationis, non dicuntur esse de jure naturali, sed illa tantum quae naturalis ratio dictat de his quae sunt homini aliisque communia. Et sic datur ista definitio: scil. jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit"[2]). Also hier wird ausdrücklich behauptet, dass das Naturrecht im Sinne der römischen Juristen (Ulpians) nicht alles umfasse, was die natürliche Vernunft vorschreibt (also zum Naturrecht in unserem Sinn gehört), sondern bloss einen Theil und zwar jenen, der uns mit den Thieren ge-

[1]) Das Citat ist wohl nicht richtig. Gemeint ist wahrscheinlich Lib. 1. ff.. cod.
[2]) In 4 dist. 33. q. 1 a. 1 ad 4um.

meinsam ist. Der andere Theil ist eben das jus gentium, wie der hl. Lehrer anderwärts ausdrücklich ausführt.

3. Fragen wir, wie der hl. Thomas das jus gentium bald zum Naturrecht, bald zum positiven Recht zählen könne, wenn auch in verschiedenem Sinn, so ist die Antwort in dem über das römische jus gentium Gesagten schon enthalten. Wir wollen aber aus dem Munde des hl. Lehrers selbst vernehmen, wie die beiden Auffassungen mit einander in vollkommenem Einklang stehen.

Alle menschlichen Gesetze, so führt er in der theolog. Summa (1. 2. q. 95 a. 2.) aus, müssen aus den allgemeinen Grundsätzen des Naturgesetzes hergeleitet sein. Nun kann aber auf doppelte Weise etwas aus dem Naturgesetze hergeleitet werden: erstens durch einfache Schlussfolgerung, zweitens durch nähere Bestimmung dessen, was im Naturgesetz nur allgemein und unbestimmt enthalten ist. So ist es z. B. ein Naturgesetz, man solle Niemand Uebles zufügen. Daraus lässt sich durch Schlussfolgerung der Satz herleiten, man solle nicht tödten. Ebenso ist es ein Naturgesetz, dass man den Verbrecher bestrafe, aber welche Art von Strafe man über ihn verhängen solle, sagt das Naturgesetz nicht, dieses muss die zuständige Autorität näher bestimmen.

Das menschliche Gesetz oder das positive Recht im Sinne von Gesetz enthält nun sowohl Schlussfolgerungen aus dem Naturgesetz als nähere Bestimmungen desselben. Die Schlussfolgerungen aber gelten nicht bloss in Folge des menschlichen Gesetzes, sondern auch schon durch das Naturgesetz. Die näheren Bestimmungen des Naturgesetzes dagegen gelten erst in Folge des positiven Gesetzes, haben also von ihm alle ihre verpflichtende Kraft[1]).

Hier wird vom hl. Thomas ausdrücklich gelehrt, das positive menschliche Recht enthalte viele Schlussfolgerungen aus dem Naturgesetz, die nicht bloss in Folge des positiven Gesetzes, sondern schon auf Grund des Naturgesetzes verpflichten. Als Beispiel einer solchen auch vom menschlichen Gesetz vorgeschriebenen Schlussfolgerung aus dem Naturgesetz führt er das Gebot an: du sollst nicht tödten.

[1]) Summa th. 1. 2. q. 95 a. 2.: „Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est

Da er nun andererseits ebenso ausdrücklich lehrt, a) das jus gentium gehöre zum positiven menschlichen Gesetz, b) es bestehe aber in nothwendigen Schlussfolgerungen aus dem Naturgesetz[1]) und gehöre somit auch zum Naturgesetz: so kann wohl kein Zweifel sein, dass er unter jus gentium eben jene positiven menschlichen Gesetze versteht, welche nothwendige Schlussfolgerungen aus dem Naturgesetz enthalten. Das jus gentium gehört also seinem unmittelbaren Princip nach, insofern es als allgemeingiltiges Gesetz der Völker aufgefasst wird, dem positiven menschlichen Recht an, seinem Inhalte nach aber gehört es zum Naturrecht (justum naturale). Deshalb kehren die Gebote das jus gentium bei allen nicht völlig verthierten Völkern wieder. Zu ihrem Entstehen ist nicht nöthig, dass die Völker zusammenkommen, um darüber Beschluss zu fassen. Die natürliche Vernunft zieht überall dieselben Schlussfolgerungen aus dem Naturgesetz, so weit kein Irrthum unterläuft, und in Folge davon werden die Gebote des jus gentium durch allgemeine Uebung überall zur Geltung kommen.

---

non esse occidendum ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est nulli esse faciendum malum; quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturalis habet, quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi continentur in lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lega naturali (Man beachte, dass sich dieses auch auf das Gesetz non esse occidendum bezieht). Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent." Man vergleiche hiermit Summa th. 2. 2. q. 60. a. 5.

[1]) Dass das jus gentium in nothwendigen Schlussfolgerungen aus dem Naturgesetz bestehe, lehrt der hl. Thomas in derselben Quästion (1. 2. q. 95, a. 4), der wir obige Stelle entnehmen. „Ad jus gentium pertinent ea, quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis, ut justae emptiones, venditiones, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt, quod est de lege naturae." — Dass ferner die Schlussfolgerungen aus dem Naturgesetz ebenfalls zum Naturgesetz gehören, lehrt er nicht nur an der oben angeführten Stelle aus dem Commentar zur Ethik des Aristoteles, sondern auch in der oben erwähnten Quästion (1. 2. q. 95 a. 2. ad 2um). Auf den Einwurf: Ea quae derivantur a principiis communibus, sicut conclusiones, pertinent ad legem naturae — antwortet er: „Ratio illa procedit de his quae derivantur a lege naturae tanquam conclusiones." Somit gehört das jus gentium d. h. die conclusiones ex lege naturae zum Naturgesetz.

Man könnte hier noch fragen, gehört denn jede Schlussfolgerung aus dem Naturgesetz zum jus gentium? Diese Frage ist zu verneinen. So lange Jemand allein für sich eine Schlussfolgerung aus den obersten Grundsätzen des Naturrechtes zieht, haben wir noch kein jus gentium. Wenn also Jemand in Folge tieferer Einsicht manches als im Naturgesetz enthalten erkennen würde, was Andere nicht erkennen, so gehörten solche Schlussfolgerungen nicht zum jus gentium. Ebenso wenn wir Christen auf Grund übernatürlicher Belehrung manches als Forderung des Naturgesetzes anerkennen, was den nichtchristlichen Völkern zum grossen Theil unbekannt blieb, z. B. die völlige Unauflöslichkeit der Ehe, so gehören diese Forderungen nicht zum jus gentium, weil sie thatsächlich nicht zu allgemeiner Anerkennung gelangt sind. Sie sollten allgemein anerkannt sein, sind es aber nicht. Zum jus gentium wird eben eine Schlussfolgerung aus den obersten Rechtsprincipien nicht dadurch, dass Einer oder Einige sie ziehen, sondern dadurch, dass sie allgemein von nahezu allen oder wenigstens den meisten cultivirten Menschen oder Völkern gezogen und so durch allgemeine Uebung zum öffentlich anerkannten Rechtsgrundsatz oder zu einer allgemein angenommenen Rechtsinstitution wird.

Weil das jus gentium Forderungen der naturalis ratio oder des Naturgesetzes enthält, so wäre es absurd, eine Aufhebung desselben zu verlangen. Und selbst wenn die Menschen aufhören würden diese Forderung anzuerkennen, so würde damit bloss die rein menschliche Verpflichtung und die damit verbundene irdische Sanction aufhören, die Verpflichtung kraft des Naturgesetzes bliebe dennoch bestehen.

Was nun speciell die Eigenthumsfrage angeht, so leugnet der hl Thomas (Sum. 2. 2. q. 64. a. 2.) nicht, dass die Nothwendigkeit des Privateigenthums sich als Schlussfolgerung aus dem Naturgesetz ergebe und also im Sinne von justum zum Naturrecht in unserem heutigen Sinne gehöre. Im Gegentheil, er hatte ja vorher (q. 57. a. 3.) die proprietas possessionum (agri) zum justum naturale gerechnet, insofern dieses dem vernünftigen Menschen als solchen eigenthümlich sei. Und auch hier bei Behandlung der Eigenthumsfrage, behauptet er ausdrücklich, das Privateigenthum sei nothwendig (necessarium) zum friedlichen und gedeihlichen Zusammenleben der menschlichen Gesellschaft. Wenn er trotzdem die

Eigenthumsinstitution zum jus positivum, humanum rechnet, so that er das in derselben Weise, wie er überhaupt das jus gentium zum positiven Recht zählt, da es ja nach seinem unmittelbaren Princip menschliches Gesetz ist, aber freilich ein menschliches Gesetz, das eine Schlussfolgerung aus dem Naturgesetz zum Inhalt hat.

Uebrigens lässt sich in Bezug auf die Eigenthumsinstitution noch ein besonderer Grund geltend machen, warum sie zum positiven menschlichen Recht gezählt werden kann. Das Naturgesetz befiehlt im Allgemeinen, dass es Privateigenthum gebe, weil dies, wie die Menschen nun einmal sind, nothwendig ist; deshalb gibt es auch Jedem an und für sich das Recht Eigenthum zu erwerben. Aber die Ausführung dieses allgemeinen Gesetzes, die Bestimmung, wie weit im Einzelnen Privateigenthum nothwendig sei und wie es erworben werden könne, ist durch das Naturgesetz nicht genügend bestimmt und hierin hat die menschliche Willkür und Gewohnheit einen weiten Spielraum. Damit hört aber die Eigenthumsinstitution nicht auf, nach ihrer Substanz auf naturrechtlicher Grundlage zu ruhen.

Der Kampf um die Willensfreiheit.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet.

Der Kampf gegen die christliche Weltanschauung ist in unserer Zeit ein so heftiger und allgemeiner geworden, es kämpfen in den Reihen unserer Gegner so hervorragende Kräfte, die Waffen, welche ihnen der Aufschwung der inductiven Wissenschaften in die Hand drückt, sind so schneidige, dass man bisweilen einem bangen Gefühle sich nicht entschlagen kann, es möchten ihre Bestrebungen nicht ohne Erfolg bleiben, wenigstens bei denen, welche den inneren Werth ihrer wissenschaftlichen Leistungen nicht zu beurtheilen im Stande sind. Aber glücklicherweise gibt es gewisse Kardinal-Punkte, welche die widerchristliche Philosophie in Consequenz ihrer Systeme bezweifeln oder befeinden muss, die aber Jedem auch dem Ungebildeten mit der strahlendsten Evidenz als Thatsachen, als unerlässliche Wahrheiten sich aufdrängen. Er kann also ohne Mühe die Unhaltbarkeit einer Philosophie durch dieses allgemeine Kriterium beurtheilen: absurd muss sein, was evident absurde Voraussetzungen fordert, als absurd selbst ohne eingehende Prüfung erweist sich, was mit Wahrheiten, die auch dem gemeinsten Verstande ohne weiteren Beweis unleugbar erscheinen, in Widerspruch steht.

Als solche Wahrheiten kann man vor vielen anderen folgende vier bezeichnen, zwei erkenntnisstheoretische: die Realität der äusseren Welt und die objective Geltung der übersinnlichen Principien, und zwei metaphysische: die Teleologie in der Weltordnung und die Freiheit des menschlichen Willens. Was auch immer der letzte Grund sein mag, der uns zur Annahme von Dingen ausser uns bestimmt: wir können mit aller Bestimmtheit erklären, wer die Aussenwelt leugnet, oder ihre Existenz mit vornehmer Zurückhaltung dahingestellt sein lässt, betrügt entweder sich selbst oder doch Andere. Wer die Geltung des Satzes vom hinreichenden Grund

nur im Bereiche möglicher Erfahrung gelten lassen will, d. h. wer es für möglich erachtet, dass das Causalitätsprincip vielleicht in einer überirdischen Region seine Geltung verliert, bedarf keiner Widerlegung: man merkt es einer solchen Skepsis gar zu deutlich an, dass der Zweifel eigens zu dem Zwecke vorgespiegelt wird, um sich des Schlusses von der empirischen Wirklichkeit auf einen transscendenten Schöpfer zu entziehen. Die Zweckeinrichtung der Welt stellt sich einem jeden unbefangenen Beobachter mit so überwältigender Klarheit dar, dass er, auch ohne sich der inneren Gründe für diese Ueberzeugung bewusst zu werden, alle Einwände der Mechanisten als leere Verdächtigungen abweisen kann. Schliesslich legt Jedem das eigene Bewusstsein ein so unmittelbares und unverdächtiges Zeugniss von seiner Willensfreiheit ab, das ganze Thun und Lassen der Menschheit setzt die Ueberzeugung von der Freiheit so unweigerlich voraus, dass er sich durch das laute Geschrei des Determinismus nicht braucht einschüchtern zu lassen.

Mit diesen vier Fundamentalsätzen ist der Theismus ohne viele Deductionen unabweislich gegeben, und mit ihrer Anerkennung sind Idealismus, Positivismus, Kriticismus, Mechanismus und Determinismus, die Ramificationen der einen grossen philosophischen Häresie unserer Zeit, des mechanistischen Monismus, gerichtet.

Die Willensfreiheit hat aber ausser dieser hohen theoretischen Bedeutung, die sie mit den genannten Grundwahrheiten und Fundamentalthatsachen gemein hat, noch eine eminent praktische Bedeutung: von ihr hängt die sittliche Verantwortlichkeit des menschlichen Handelns und somit das gesammte sittliche Leben der Menschheit ab. Grund genug, dass die christliche Philosophie den ins Ungemessene gehenden Angriffen auf dieses Palladium der menschlichen Natur entgegentrete. Es ist bereits soweit gekommen, dass Viele das liberum arbitrium gar nicht mehr einer wissenschaftlichen Erörterung für werth halten; nur mit Spott und Verachtung wird es genannt; Illusion, theologisches Gespenst, Quadratur des Kreises und ähnliche Ausdrücke kann man bei sonst sehr aristokratischen Schriftstellern lesen. Auch Kant's Standpunkt, der die Freiheit wenigstens noch für die intelligibele Welt retten wollte, wird trotz aller Begeisterung für den grossen Kritiker als abgethan bezeichnet.

Wir wollen im Folgenden einige Hauptvertreter des Determinismus aus der neueren Zeit vorführen, nicht in systematischer Schematik, sondern soviel als möglich in ihrer concreten Individualität

mit ihren eigenen Worten, um dem Leser so ein anschaulicheres Bild von dem wirklichen Sachverhalte zu geben, und unserer Kritik den Vorwurf zu ersparen, als richte sie sich nicht gegen wirkliche sondern vermeintliche Angriffe.

Den Beweis für die Willensfreiheit können wir hier übergehen: wir haben ihn an verschiedenen Orten geführt; in der Beurtheilung der deterministischen Einwände und bei der Begründung unserer Kritik müssen wir ohnedies auf die directen Beweise für die Freiheit des menschlichen Willens zurückkommen. Besteht ja doch die Hauptaufgabe unserer Gegner darin, das sonnenklare Freiheitsbewusstsein mit der von ihnen behaupteten Determination in Einklang zu bringen. Umgekehrt können wir schliessen: Wenn nicht zwingende Gründe vorliegen, die uns nöthigen, das so klare, bestimmte und allgemeine Bewusstsein von der Freiheit unserer Entschliessungen als ein irriges zu bezeichnen, so ist die Willensfreiheit eine sichere Thatsache. Nun werden wir aber im Folgenden sehen, dass alle für die Unfreiheit des Willens vorgebrachten Gründe null und nichtig sind. Also hat es bei der allgemeinen Ueberzeugung der Menschheit sein Bewenden.

Wir eröffnen die Reihe der Deterministen mit

P. Rée,

der in einer eigenen Schrift die Unfreiheit des Willens zu erweisen versucht hat.

„Dass es uns so scheint, so leitet der Verf. seine Untersuchung etwas jovial ein, als ob die Bewegung des Steines nothwendig, des Esels Wollen nicht nothwendig wäre, ist leicht erklärlich. Die Ursachen, welche den Stein bewegen, sind ja draussen und sichtbar. Die Ursachen aber, vermöge deren der Esel will, sind drinnen und unsichtbar: zwischen uns und der Stätte ihrer Wirksamkeit befindet sich die Hirnschale des Esels . . . Angenommen wir könnten des Esels Seele in haut-relief darstellen, mit Verzeichnung und Sichtbarmachung aller Beschaffenheiten, Anschauungen und Gefühle, welche, bevor der Esel sich nach dem Heubündel umwendet, ihr eigenthümlich sind. Gesetzt ferner, wir sähen, wie ein Bild sich von dem Heuhaufen loslöst, und einen sichtbaren Weg durch die Luft beschreibend auf das Eselsgehirn eindringt; wie es dort eine Veränderung bewirkt, in Folge deren bestimmte Nerven und Muskeln sich bewegen. Gesetzt endlich, wir könnten dies Experiment beliebig

oft wiederholen: wir erblickten, indem wir die Seele des Esels in den Zustand vor seiner Umdrehung zurückversetzten und genau denselben Eindruck darauf wirken liessen, stets das nämliche Resultat, — dann würde man des Esels Wendung nach rechts für nothwendig erachten. Das in jedem Augenblicke gerade so beschaffene Gehirn — würde man nun einsehen — musste auf solchen Eindruck gerade so reagiren! In Ermangelung dieses Experimentes scheint es so, als wäre der Willensact des Esels nicht ursächlich bedingt. Man sieht eben die causale Bedingtheit nicht, und meint daher, sie sei nicht vorhanden. Das Wollen, erklärt man, sei zwar die Ursache der Umdrehung, selbst aber sei es unbedingt; es sei ein absoluter Anfang.“ [1])

Diese mit so grosser Zuversicht vorgetragene Erklärung der Illusion von der Freiheit wimmelt von Missverständnissen und falschen Behauptungen.

Erstens. Ich wüsste nicht, welcher Vertheidiger der menschlichen Freiheit auch dem Esel das Wahlvermögen im Ernste zuerkännte. Wohl spricht man auch bei den Thieren von willkürlichen Bewegungen, aber man versteht darunter solche, welche im Gegensatz zu den sog. Reflexbewegungen dem Willen des Thieres unterliegen, also auf Vorstellungen hin erfolgen. Dass aber die Folge eine freie sei, wie beim Menschen, ist damit nicht gesagt. Wohl werden wir in dem bekannten Falle des Esels der zwischen zwei gleichen gleich weit entfernten Heubündeln steht, sagen: der Esel wird sich sicher für einen Haufen entscheiden; aber damit schreiben wir ihm keine Freiheit zu, sondern gehen von der selbstverständigen Voraussetzung aus, dass der Zustand vollkommener Indifferenz den beiden Heuhaufen gegenüber nicht möglich, jedenfalls nicht für längere Zeit möglich ist.

Das zweite grosse Missverständniss liegt in der Fassung der freien Handlung als einer ursachlosen. Wir werden davon noch mehr zu sprechen Gelegenheit haben; hier nur Folgendes: Wir nennen eine Handlung nicht frei, weil wir glaubten sie sei ein absoluter Anfang ohne Ursache; das wäre ja eine handgreifliche Absurdität. Wir nennen sie nicht willkürlich, weil wir ihren Zusammenhang mit ihren Ursachen nicht mit Augen sehen, wie dies beim Steine der Fall ist, sondern weil die Thatsache des Wollens uns durch

[1]) Die Illusion der Willensfreiheit. 1885. S. 5 f.

das Bewusstsein gegeben ist. Und zwar ist uns auf diesem Wege die Bedingtheit unserer Handlungen durch ihre Ursachen deutlicher gegeben, als durch die äussere Beobachtung festgestellt werden kann, dass der Stoss die Bewegung des Steines verursacht. Dass wir und die erkannten Motive Ursache unseres Wollens sind, ist durch das Bewusstsein sonnenklar gegeben, ob aber mein Stoss den Stein zur Bewegung bringt, kann ich nicht beobachten, sondern nur erschliessen.

Es handelt sich nämlich drittens nicht darum, ob unser Wollen, ob das Fallen des Steines eine Ursache haben muss; das ist nach dem Causalitätsgesetz a priori gewiss. Durch die innere und äussere Erfahrung lernen wir nur, welches die Ursache eines Ereignisses ist. Dass der Stoss, den ich dem Steine gebe, die Ursache der Bewegung ist, kann ich nicht sehen, wohl aber aus allgemeiner Erfahrung schliessen, gleichsam experimentell durch Wiederholungen feststellen. Wenn es sich aber darum handelt, welches die Ursache meines Wollens ist, so kann ich schon vor der experimentellen Wiederholung des Falles mit aller Bestimmtheit auf das Zeugniss des Bewusstseins hin sagen, dass mein Wollen durch die Motive einerseits und durch meine Neigungen andererseits als durch die erforderlichen Bedingungen oder Ursachen ermöglicht wird, dass aber der letzte Grund, warum ich gerade dieses will, meine freie Entscheidung ist. Die Wiederholung des Experimentes kann uns keine andere Ueberzeugung beibringen, sondern je mehr ich es wiederhole, desto klarer stellt sich heraus, dass ich nicht von den Motiven und meinen Neigungen bestimmt werde, sondern die letzte Entscheidung in der Hand habe.

Wenn aber viertens wirklich die innere Disposition des Wollenden und die Einwirkung des Objectes auf sein Gehirn anschaulich demonstrirt werden könnte, und wenn sodann mit der gleichen Disposition immer dieselbe Entscheidung sich verbände, so würde dies Experiment nicht das mindeste gegen das Zeugniss des Bewusstseins beweisen. Denn auch bei freier Entscheidung kann sich mit derselben Vorbedingung immer dasselbe Wollen verbinden; ja es wird regelmässig aus derselben Disposition des Wollenden bei Einwirkung derselben Motive dieselbe Wirkung erfolgen; denn auch der freieste Wille handelt nicht regellos. Er kann freilich von der Regel, dass er seiner stärkeren Neigung entsprechend das grössere Gut begehrt, eine Ausnahme machen, und solche Ausnahmen

kommen thatsächlich vor, während sie beim Rollen des Steines nicht vorkommen können. Allerdings hat auch diese Ausnahme ihren hinreichenden Grund; auch dann ist das Wollen nicht ohne Ursache. Aber es liegt in meinem Belieben, vielmehr von dieser Ursache mich bestimmen zu lassen, als nach der gewöhnlichen Regel zu handeln.

Rée macht sich von hieraus selbst den Einwurf: „Aber ich kann doch das Netz von Gedanken, Empfindungen, Eindrücken, welches mich umgibt, durch ein energisches: ich will nicht, zerreissen! Ohne Zweifel. Nur halte man fest: auch das energische „ich will", „ich will nicht", ist wo es auftritt, ein nothwendiges Ergebniss; es ist nicht etwa ursachlos da . . . Der energische Wille kann charakteristisch für einen Menschen sein. Wie heftig auch Eifersucht oder Habsucht oder irgend sonst eine Leidenschaft auf ihn einstürmt, — er will ihr nicht unterliegen, er unterliegt ihr nicht. Das Analogon dieser Beschaffenheit ist eine Kugel, welche sich trotz der heftigsten Stösse nicht von der Stelle rührt. Das Billardqueu bemüht sich umsonst, den Erdball zu erschüttern. Er setzt den Stössen siegreich seine Schwere entgegen. Ebenso setzt der Mensch den Stössen der Habsucht, der Eifersucht die Schwere seiner Grundsätze entgegen. Ein solcher Mensch ist demnach frei — von der Herrschaft der Triebe. Widerstreitet dies dem Determinismus? Keineswegs, der von Leidenschaft freie Mensch ist doch dem Kausalgesetz unterworfen."

Der Indeterminismus behauptet nicht, dass unsere Entscheidungen, selbst diejenigen, welche alle unsere Anschauungen und Neigungen durchbrechen, ohne Ursache seien, wohl aber dass sie ohne nöthigende Ursache sind. Dass wir aber nicht genöthigt werden, sei es durch ein Motiv, sei es durch eine subjective Disposition, das zeigt sich am deutlichsten, wenn wir der heftigsten Versuchung Widerstand leisten. Wir entscheiden uns dann nicht nur gegen die auf uns einstürmenden Motive, sondern auch gegen alle unsere Neigung, die uns mit Gewalt zur Sünde zieht. Nicht die Schwere unserer Grundsätze besiegt die Versuchung, sondern, wie wir uns klar bewusst sind: unsere freie Entscheidung gegen unsere innigsten Wünsche und Neigungen. Das Gewicht, das ein Grundsatz, oder unser Charakter in die Wagschale wirft, wird von uns frei erzeugt; durch unsern freien Willen siegt der Charakter, siegt ein Grundsatz. Das Analogon mit der Kugel ist ganz und gar verfehlt: wir be-

kommen nicht bloss zu leise, schwache Stösse, wie die Kugel, wie der Erdball von dem Queu, sondern die heftigsten Stösse, welche tausend Mal unsern Willen in Bewegung setzen könnten, aber an unserem freien Widerstande abprallen.

Woher kommt aber nun die Illusion, die uns vorspiegelt, wir handelten frei, während wir es doch nicht sind? „Wir nehmen die Ursachen nicht wahr, durch welche unser Wollen bedingt wird, und daher meinen wir, es sei überhaupt nicht ursächlich bedingt."

Wer sich seiner Freiheit bewusst ist, hat nicht das Gefühl, dass er ohne Ursache wolle, ein solches Gefühl wäre ein handgreiflicher Irrthum, denn ohne Ursache kann nichts geschehen; also auch unser Wollen nicht, also können wir uns auch nicht mit irgend welchem Schein von Wahrheit einbilden, wir handelten ohne Ursache. Im Gegentheil, wir sind uns bei unserem freien Wollen meistens ganz klar der Ursachen desselben bewusst. Wir erkennen ganz klar die Motive, die uns anregen, und noch klarer den Einfluss unseres Willens, der diese Motive anderen vorzieht. Nur in seltenen Fällen ist uns das eigentlich leitende Motiv nicht recht durchsichtig.

Doch Rée beweist seine Behauptung. „Wie oft thun wir etwas in Gedanken. Wir achten nicht auf das, was wir thun, geschweige auf die Ursachen, aus welchen es geschieht. Wir stützen, während wir nachdenken, den Kopf in die Hand. Wir drehen, während wir uns unterhalten, ein Stückchen Papier in der Hand herum. Blicken wir dann auf unser Thun zurück, vermögen aber durchaus keinen zureichenden Grund desselben zu entdecken, so meinen wir eben, es habe überhaupt keinen zureichenden Grund gehabt; wir hätten also in jenem Augenblick anders verfahren, z. B. den Kopf in die linke statt in die rechte Hand stützen können. . . Um noch ein Beispiel anzuführen: auf dem Tisch stehen zwei Eier. Ich nehme eines davon. Warum nicht das andere? Vielleicht lag es mir ein wenig näher, oder irgend sonst eine Kleinigkeit, welche schwer aufzufinden ist, und fast niemals bewusst wird, war ausschlaggebend. Blicke ich nun zurück, sehe aber nicht, warum ich gerade das Ei genommen habe, so meine ich eben, ich hätte ebenso gut das andere nehmen können."

Gerade diese Beispiele widerlegen ganz schlagend die von Rée versuchte Erklärung einer Illusion im Gefühle der Willensfreiheit. Niemand wird das Stützen des Kopfes mit der linken Hand während der Zerstreuung für eine freie That halten oder sich derselben

als einer freien bewusst sein. Denn zur Freiheit gehört vor allem volle Ueberlegung. Und doch müsste nach Rée's Auffassung diese Handlung uns als freie vorkommen, weil wir den Grund nicht kennen, warum wir gerade die linke Hand zum Stützen gebraucht haben. Ich kann mir nur dann bewusst sein, dass ich ein Ei frei vor dem andern gewählt habe, wenn ich wirklich das eine dem andern mit Ueberlegung vorgezogen habe. Es kann mir dabei unbekannt sein, warum das eine gerade von mir bevorzugt wurde, möglicherweise war es die grössere Nähe. Aber nicht diese Ungewissheit veranlasst die Ueberzeugung, dass ich auch anders hätte wählen können, sondern das Bewusstsein, dass ich dieses frei gewählt habe. Nicht die nachträgliche Reflexion über eine Wahl, deren Ursachen mir nicht bekannt sind, bestimmt mich zu glauben, dass ich auch anders hätte wollen können, sondern das die Wahl begleitende unüberwindliche Bewusstsein, dass ich auch anders wählen könnte. Fehlt dieses Bewusstsein, wie wenn ich „in Gedanken" etwas gethan, so kann ich später zwar sagen: Es hätte auch etwas anderes von mir geschehen können, aber nicht: Ich hätte frei mich für etwas anders entscheiden können. Denn auch was nicht frei gewählt wird, hätte unter andern Umständen anders geschehen können. Erinnere ich mich nicht mehr, welche Motive mich zum Wollen bestimmt haben, so erachte ich darum das Wollen nicht für ursachlos und auch nicht ohne weiteres für frei, sondern ich untersuche, ob ich mit Ueberlegung gehandelt habe, und dann schliesse ich, dass ich frei gewollt habe.

Die Ueberzeugung von meiner Freiheit kommt also aus einer ganz anderen Quelle als der von Rée bezeichneten. Nicht die Unkenntniss der Ursachen des Wollens sondern die sonnenklare Erkenntniss derselben führt mich zu der Ueberzeugung, dass ich frei will.

Doch Rée setzt seine Erklärung vom Ursprung der Illusion fort: „Ersetzen wir einmal das »ich hätte das zweite Ei nehmen können« durch andere »ich hätte können«. Zum Beispiel: ich hätte als ich das Ei nahm, statt dessen mir die Finger abhacken oder meinem Nachbar an die Gurgel springen können. Warum führt man fast nie ein »ich hätte können« dieser Art an, sondern hält sich stets im Umkreise derjenigen Handlung, welche man wirklich gethan hat? Weil in dem Moment, in welchem ich das Ei nahm, das Fingerhacken oder Morden mir fern lag. — Von diesem Stand-

punkte aus sind die zwei Seiten unseres Gegenstandes — die Nothwendigkeit der Willensacte und ihre scheinbare Nicht-Nothwendigkeit — besonders deutlich zu übersehen. Thatsächlich war das Nehmen des zweiten Eies in dem Augenblick ebenso unmöglich, wie das Abhacken des Fingers. Denn ob an der vollen Ursache eine Empfindungsnuance oder ein ganzes Heer von Empfindungen und Gedanken fehlt, ist offenbar gleichgültig: die Wirkung kann nicht eintreten, so lange die Ursache unvollständig ist. Aber es scheint so, als ob das Nehmen des zweiten Eies in dem Augenblick möglich gewesen wäre: wenn etwas beinahe geschehen ist, so meinen wir, es hätte geschehen können."

Dass wir auch anders hätten handeln können, erkennen wir auf doppelte Weise: unmittelbar durch das Bewusstsein, das uns sagt, wir wählen dieses frei, könnten aber ebenso gut ein anderes gerade im Bewusstsein gegebenes Object wählen. Wir können aber auch das Anderskönnen durch die Vernunft erschliessen, einmal durch Induction aus allgemeiner Erfahrung, sodann aus der Beschaffenheit unseres Willens selbst, welcher auf das Gute überhaupt gerichtet, nicht von einem endlichen Einzelgute bestimmt werden kann. Insofern wir durch das Bewusstsein unser Anderskönnen erkennen, kann es natürlich nur auf etwas gerichtet sein, was der wirklich gewählten Handlung nahe liegt; denn nur solches wird thatsächlich ausgeschlagen, einem erkannten Gute wird ja das gewählte vorgezogen. Freilich ziehe ich dieses noch vielem andern vor, aber dieses kommt gar nicht in Betracht, ich denke nicht daran, sondern nur eben an die Gegenstände, zwischen denen gewählt wird. Wenn ich darum mein Bewusstsein in Worten ausspreche, so muss ich sagen: Ich hätte auch das andere Ei nehmen können, nicht aber: ich hätte mir die Finger abhacken können. Spreche ich aber die Vernunfterkenntniss aus, die ich von meiner Freiheit überhaupt habe, dann kann und muss ich sagen: ich hätte auch jedes andere noch so disparate und fernliegende Object wählen können. Denn die Freiheit erstreckt sich auf alle endlichen Güter. Eine Einschränkung muss freilich auch die Vernunft machen. Ein Anderes, was ich hätte wählen können, muss mir immerhin als ein annehmbares Gut erscheinen, es muss einigermassen meinen Neigungen entsprechen, es muss im einzelnen Falle auch in mein Bewusstsein treten. Ist nun eine Handlung so verrückt, dass sie mir, wie das Fingerabhacken, gar nicht in den

Sinn kommt, oder widerspricht sie so meinen Neigungen, dass ich in Bezug auf sie nie in die Lage einer Wahl kommen kann, dann werde ich freilich sie nicht unter den Begriff „ich hätte können“ subsumiren können.

Es ist also ganz gewiss falsch, dass ich das Wählen des anderen Eies ebenso wenig vermocht hätte wie das Fingerabhacken: ersteres hätte ich mit der grössten Leichtigkeit gekonnt, letzteres wäre mir zwar nicht absolut unmöglich gewesen, aber doch nicht ohne Anwendung vieler Zwischengefühle und bewegenden Gedanken.

Noch irriger aber ist die Behauptung, wir erachteten darum beim Wählen, es hätte auch das Gegentheil gewählt werden können, weil es beinahe geschehen wäre. Wir sind uns ja klar bewusst, dass alles vorhanden ist, um das andere Ei wählen zu können; es ist nicht etwa so, dass noch eine Kleinigkeit fehlt, um es wählen zu können, sondern es fehlt ebenso wenig, als um das erste zu wählen. Der einzige Unterschied ist, dass wir das eine frei wählen und das andere lassen. Wie will denn Rée seine Behauptung: „wenn etwas beinahe geschehen ist, so meinen wir es hätte geschehen können“, auch nur mit einem Scheingrunde beweisen? Wir meinen allerdings unter diesen Umständen, dass etwas möglich, dass es contingent ist, dass es geschehen oder nicht geschehen könnte, aber frei erachtet Niemand eine Handlung darum, weil sie beinahe geschehen wäre. Wenn man in der Lotterie beinahe das grosse Loos gezogen hätte, glaubt man dann, man hätte es frei ziehen können? Wenn man beim Herunterfallen beinahe an einem Vorsprunge hängen geblieben wäre, glaubt man, dass dies hätte frei geschehen können?

Den Motivationsprocess, den Rée früher beim Esel so plastisch dargestellt hat, wiederholt er nochmals mit Hinzufügung einiger neuer Momente am Menschen. „Stellen wir uns mit Hilfe der Phantasie einmal vor, des Mörders Empfindungen und Gedanken im Moment der That lägen wie auf einer Landkarte ausgebreitet mit sichtbarer Deutlichkeit vor uns da . . . Die kaleidoskopisch wechselnden Empfindungen müssten, damit ihr Verhältniss zu einander wahrnehmbar sei, in den Zustand, welchen sie im Augenblick der That hatten, zurückzuversetzen, sodann starr zu machen, gleichsam an ihren Platz festzunageln sein. Aber noch mehr als dies. Die Gedanken und Empfindungen müssten räumlich ausgedehnt und mit einer farbigen Oberfläche behaftet sein: die stärkere Empfindung müsste durch einen grösseren Klumpen dargestellt werden; der deutlichere

Gedanke etwa eine grellrothe Farbe, der undeutliche eine graue Färbung haben. In solcher Weise müssten wir Eifersucht und Wuth, Mitleid und den Gedanken an Gott plastisch gestaltet vor uns erblicken. Wir müssten ferner sehen, wie auf diese Gedanken- und Empfindungsformationen der Anblick des Opfers einwirkt; wie aus beiden Factoren erst das Mordenwollen, dann das Morden hervorgeht. Ausserdem: der Vorgang müsste experimentell wiederholbar sein .... Wir müssten endlich auch nach Art der Chemiker, das Experiment variiren, bald eine Empfindung abschwächen, bald sie verstärken können, und das dann sich ergebende Resultat beobachten. Wären diese Bedingungen erfüllt, könnten wir den Vorgang experimentell wiederholen und noch variiren, sähen wir seine Bestandtheile und vor Allem ihr Verhältniss zu einander — den momentanen Grad der Eifersucht, der Wuth einerseits, der Furcht vor Strafe, des Mitleids andererseits mit plastischer Deutlichkeit vor uns, so würden wir das Mordenwollen und das Morden als ein nothwendiges anerkennen."

Nun, alle Bedingungen der plastischen Anschaulichkeit, welche hier verlangt werden, sind auf das vollkommenste, nicht zwar in der äusseren wohl aber in der weit durchsichtigeren und zuverlässigeren inneren Anschauung gegeben. Wenn wir selbst einen Entschluss zu fassen haben, so stehen vor unserem Bewusstsein in hellstem Lichte die Motive pro und contra, die Neigungen, welche uns nach der einen oder der anderen Seite hinziehen; wir sind uns des Grades der Einwirkung der Motive, der Stärke unserer Neigungen unmittelbar bewusst; wir sehen auch, in welchem Verhältnisse unsere Neigungen zu einander stehen, welche schwächer, welche stärker ist. Wir können das Experiment auch nicht selten wiederholen, oder vielmehr wir müssen es häufig wiederholen, indem wir in dem nämlichen Conflicte von Motiven und Neigungen uns wieder entscheiden müssen. Wenn dieselben Verhältnisse nicht ganz genau wiederkehren, nun, dann haben wir den andern Fall: die Variation der Bedingungen, welche von Rée noch verlangt wird.

Und was lehren uns diese Experimente? Dasselbe Bewusstsein, welches uns klare Einsicht in die Bedingungen zum Wollen und in den schliesslichen Entschluss gibt, versichert uns gleichzeitig, dass zwar meistens unsere Entschlüsse bei gleichen Bedingungen die gleichen, bei verschiedenen verschieden sind. Aber unwiderleglich kommen auch Fälle vor, wo trotz der gleichen Bedingungen doch

unsere Entschlüsse andere, trotz der verschiedenen Bedingungen doch unsere Entschlüsse die gleichen bleiben. Aber auch da wo wir unter gleichen Umständen (äusseren und inneren) das Nämliche wählen, ist unsere Wahl nach dem Zeugnisse des Bewusstseins frei, frei auch, wo abgeänderte Umstände eine andere Willensentschliessung herbeiführen. Wenn wir also unser ganzes Innere auf einer Landkarte ausgebreitet darzustellen hätten, dann müsste ausser den Motiven und Neigungen und ihrem gegenseitigen Verhältnisse auch noch der thatsächliche Entschluss hinzugefügt werden, ohne den von einem überlegten Wollen nicht die Rede sein kann; denn er gibt die letzte Entscheidung über das Verhältniss der Motive zu einander, natürlich nur soweit sie auf uns thatsächlich einwirken. Wird diese That des Willens mit unter die darzustellenden Bedingungen des Wollens aufgenommen, dann ist allerdings wahr: Wer die Gesammtheit aller Bedingungen schaut, der sieht, dass mit ihnen die Entscheidung nothwendig gegeben ist.

Gewöhnlich suchen die Deterministen die Verantwortlichkeit mit der Unfreiheit des Willens in Einklang zu bringen. Wundt versteigt sich sogar zu der Behauptung, nicht mit Freiheit, sondern nur mit Unfreiheit könne Verantwortlichkeit bestehen. Dagegen ist Rée aufrichtig genug, unumwunden einzugestehen, dass Schuldbewusstsein, Zurechnung, Verantwortlichkeit aufhören müssen, wenn man eingesehen hat, dass die Handlung eine Wirkung nothwendiger Ursachen ist. „Gesetzt nun aber, jemand werde auf die Willensfreiheit hingewiesen. Zunächst wird es grosse Schwierigkeiten haben (!), ihm dieselbe plausibel zu machen. Es hängt sein Wollen an gar zu schwer sichtbaren Fäden, und da meint er denn eben, dasselbe wäre gar nicht ursächlich bedingt. Schliesslich aber — wollen wir annehmen — gelangt er doch zu der Einsicht, dass die Handlungen Wirkungen sind. . . . Wie wird er nun über die Handlungen urtheilen? Wird er fortfahren zu behaupten, dass der Mord mit strafender Vergeltung heimzusuchen, dass Handlungen des Wohlwollens als Verdienst zuzurechnen seien? Keineswegs. Vielmehr lautet die erste Folgerung, welche er mit Recht aus der gewonnenen Einsicht zieht: dann kann man eben niemanden verantwortlich machen; »alles Verstehen ist alles Verzeihen«; eine Wirkung kann nicht zur Rechenschaft gezogen werden."

Damit man aber nun nicht meine, der Determinist verhalte sich gegen Tugend und Verbrechen ganz gleich, hält es Rée für nöthig,

doch eine Gefühlsreaction gegen die unsittliche und sittliche That noch bestehen zu lassen. „Aber wird er der Handlung nun apathisch, jeder Empfindung baar gegenüber stehen? Keineswegs. Er wird die Handlung auch jetzt noch als angenehm oder unangenehm, als sympathisch und unsympathisch empfinden.“ Sogar gegen den Thäter selbst weiss er trotz der Unfreiheit noch ein Gefühl der Verachtung oder Achtung herauszubringen: „Desgleichen beharrt unsere Antipathie und Sympathie für die Beschaffenheit eines Menschen auch dann noch, wenn wir dieselbe als ursächlich geworden betrachten. Jemand ist mir sympathisch, bedeutet ja: ich fühle mich zu ihm hingezogen, ich mag ihn gern leiden . . . Also nur die Zurechnung als Verdienst, die specifisch sittliche Zurechnung wird er angesichts der Nothwendigkeit streichen. Seine Sympathie dagegen kann bis zur Liebe ja bis zur Verehrung und Achtung gehen . . . Die Antipathie kann trotz der Einsicht in die Nothwendigkeit der Handlung gelegentlich bis zum Ekel — ja bis zur Verachtung gehen, — vorausgesetzt, dass dieser letztere Begriff der specifisch moralischen Elemente, die er enthält (der Zurechnung als Schuld), entkleidet werde. Er bedeutet dann etwa: ich möchte nicht so sein wie dieser Mensch da.“

Aber die gesammte Menschheit verbindet mit dem Worte Achtung und Verachtung immer jene von Rée ausgeschlossenen sittlichen Elemente, sie rechnet dem Guten seine Handlung als Verdienst, die schlechte als strafwürdige Schuld an. Also kann der Determinismus nur durch Fälschung der Bedeutung der Worte die Unfreiheit mit dem objectiven Thatbestande in Einklang bringen. Durch keine noch so oft wiederholten Sophismen lässt sich die Menschheit das Recht rauben, ein sittliches Urtheil über die menschlichen Handlungen zu fällen und demselben durch Lob und Tadel, Lohn und Strafe Ausdruck zu geben. Rée meint selbst, es würde anfangs schwer halten, Jemanden die Unfreiheit seines Willens plausibel zu machen. Allerdings kann man in der Verrückung der Köpfe Erstaunliches leisten; aber wenn nicht Jemand gerade ein Interesse daran hat, unfrei zu sein, werden jene Trugschlüsse, die man ihm vormacht, nichts gegen das klare Bewusstsein ausrichten. Ein offenbarer Trugschluss ist es zu sagen: die freie Handlung ist ohne Ursache, ohne Ursache kann aber nichts werden. Wer sich seiner Freiheit bewusst ist, erkennt zugleich, dass sein Entschluss nicht ohne entsprechende Ursache ist; als Ursache erkennt er die

Motive, seine Neigung und seinen eigenen Entschluss. Besser als bei irgend einem andern Geschehen findet er das Causalitätsgesetz bei der freien Entscheidung erfüllt. Er wird also fortfahren, mit allen Menschen von gesundem Urtheile die menschlichen Handlungen als Schuld oder als Verdienst zuzurechnen.

Wenn es aber auch möglich wäre, das Urtheil über Andere durch solche Sophismen zu berücken, das eigene Gewissen lässt sich nicht zum Schweigen bringen. Sehen wir, wie der Determinismus die Gewissensbisse zu beseitigen sucht. „Wie aber, wenn man selbst der Handelnde war? Dann ist der Sachverhalt ein analoger; auch dann bleiben Sympathie und Antipathie bestehen, während die Zurechnung als Verdienst oder als Schuld, »Gewissensbiss«, schwindet. Auch die eigene Handlung kann uns, nachdem sie geschehen ist, noch sympathisch sein oder antipathisch werden . . . An diesem Gefühl der Antipathie, vielleicht des Abscheues, des Ekels vor uns selbst wird nichts durch die Erwägung, die Handlung sei eine Wirkung, verändert. Anders verhält es sich mit dem Schuldbewusstsein. Vor der Erwägung: die Rachsucht war in dem Augenblicke nothwendigerweise so stark, das Mitleid nothwendigerweise so schwach, — vor dieser Erwägung verstummt die Zurechnung als Schuld; das Bewusstsein, man verdiene Strafe als Vergeltung kann man nicht mehr haben."

Und doch vermag Niemand die Gewissensbisse ganz zu unterdrücken, das Schuldbewusstsein ist ein Druck, dessen der Mensch trotz aller Anstrengung nicht ledig werden kann. Also, müssen wir umgekehrt schliessen, hat er frei gehandelt, stand es in seiner Gewalt, die Sünde zu meiden.

Diese Schwierigkeit konnte auch Rée nicht entgehen, und er fährt fort: „Aber vermag man wirklich so leicht das Schuldbewusstsein abzuschütteln? verschwindet dasselbe wie ein Spuk vor dem Zauberwort Wirkung? . . . Die Sache verhält sich so: woher wir überhaupt manchen Handlungen sittliches Lob, andern sittlichen Tadel spenden, ist bereits öfter erwähnt worden: in das Bewusstsein des Kindes dringt der Tadel schon als Nebenbedeutung der Wörter Mord, Diebstahl, Rachsucht, Schadenfreude, und das Lob als Nebenbedeutung der Wörter Wohlwollen, Barmherzigkeit. Daher scheint ihm der Tadel dann ein Bestandtheil des Mordes, das Lob ein Bestandtheil des Wohlwollens zu sein. Nun kommt ihm in einem späteren Zeitpunkt seines Lebens, vielleicht in seinem zwanzigsten

Jahre, von irgendwoher die Einsicht, dass alle Handlungen Wirkungen seien und daher nicht als Verdienst oder Schuld zugerechnet werden könnten. Was vermag diese arme, kleine Einsicht gegen die Urtheilsgewohnheit eines ganzen Lebens? Aus der Denkgewohnheit, Handlungen wie den Mord als Schuld zuzurechnen, entspringt eine grosse Denkschwierigkeit, sie ohne das Urtheil vorzustellen. Die Vernunft hat gut erklären: solche Handlungen dürfen, weil sie Wirkungen sind, nicht als Schuld angerechnet werden, — die zur Empfindung gewordene Urtheilsgewohnheit thut es dennoch. Aber — Gewohnheit gegen Gewohnheit. Gesetzt, Jemand erhebe sich jedes Mal, wenn er unwillkürlich eine Handlung als Schuld oder als Verdienst zurechnen will, auf den Standpunkt der Ewigkeit und Nothwendigkeit. Er betrachte die Handlung als das nothwendige Ergebniss aus einer unendlichen Zeit. Durch solche Betrachtungsweise wird, wenn nicht das erste so doch das tausendste Mal, auch die Gefühlsassociation zwischen der Handlung und dem Urtheil gesprengt werden. Ein solcher Mensch wird es sich abgewöhnen, irgend eine Handlung als Schuld oder als Verdienst zuzurechnen."

In dieser Ausführung finden sich viele irrige Behauptungen. Es ist vor allem ein Irrthum, zu behaupten, unser lobendes und tadelndes Urtheil stütze sich lediglich auf den Einfluss, den Erzieher oder die Bedeutung der Worte auf das Gemüth des Kindes ausübten. Anfänglich mag dieser Einfluss für das Urtheil des Kindes bestimmend sein; aber im weiteren Verlauf der geistigen Entwickelung wird das lobende und tadelnde Urtheil nach Vernunfterkenntniss, und nicht selten gegen die sittlichen Anschauungen des Kindesalters gefällt.

Es ist nun allerdings wahr, dass auch durch das lange Zeit fortgesetzte Vernunfturtheil über Löblichkeit oder Schändlichkeit einer Handlung sich eine Denkgewohnheit einstellt, die selbst unser Gefühl nicht unberührt lässt. Wir werden mehr und mehr ein Gefühl der Sympathie oder Antipathie bei der Betrachtung einer Handlung empfinden und dies um so stärker, je näher uns dieselbe angeht. Aber es ist ebenso gewiss, dass man die Denkgewohnheit, wie dieses durch sie erzeugte Gefühl, und selbst jene durch Erziehung und die Nebenbedeutung des Wortes uns eingeflösste Empfindungen bei besserer Vernunfterkenntniss ohne grosse Schwierigkeit ablegen kann. Wir können durch die psychologische Erfahrung die Probe darüber machen. Es hat Jemand von Jugend auf eine schlechte Handlung

loben, eine gute tadeln hören. In Folge dieser Einflüsse empfindet er gegen erstere Sympathie, gegen letztere Widerwillen. Der Fall ist offenbar möglich, ja, wie die Erfahrung lehrt, gar oft thatsächlich. Bei den Wilden gilt manches für schlecht, was bei uns für gut gilt, und umgekehrt. Rée führt ja selbst das Beispiel der Bogo's an, welche den Mord für eine sittliche Heldenthat erachten. Es ist auch nicht einzusehen, warum nicht in Bezug auf die Moralität einzelner Handlungen ein Irrthum allgemein bei einem Volke, in einer Familie werden könne, wenn sogar, wie Rée glaubt, das ganze Menschengeschlecht in Bezug auf seine Freiheit sich irren kann.

Wenn nun Jemand, der sich gewöhnt hat, eine gute Handlung für schlecht zu halten, belehrt wird, sie sei doch gut, braucht es dann tausend Versuche, um jenes falsche Urtheil und die daran haftenden Gefühle abzulegen? Keineswegs. Wenn die Gründe überzeugend sind, kann das Urtheil schon im nächsten Augenblicke und das Gefühl innerhalb weniger Tage berichtigt werden. Wie kommt es nun, dass man erst tausend Mal sein Thun als unfrei hat erklären müssen, um der Gewissensbisse loszuwerden? Ich glaube aber, es wird selbst das tausendste Mal noch nicht gelingen, sie abzuschütteln. Es ist ja wahr, man kann das Gewissen zum Schweigen bringen; schlechte Menschen thun es auf einige Zeit, aber früher oder später regt es sich und zerstreut die Sophismen, durch welche der Gottlose seine Thaten vor sich selbst zu rechtfertigen sucht. Aber bleiben wir nur bei dem Zugeständnisse stehen, dass *vielleicht* das tausendste Mal das Gewissen beschwichtigt wäre: woher kommt es, dass man seine Vorwürfe nicht so leicht bannen kann, wie in dem Falle, wo man die Moralität einer Handlung lange Zeit falsch beurtheilt hat? Offenbar kann die Schwierigkeit, durch Leugnung der Freiheit das sittliche Urtheil zu rectificiren, nur daher kommen, dass die Freiheit überhaupt nicht wegdemonstrirt werden kann. Das Bewusstsein der Freiheit ist insbesondere als Gewissen so klar, bestimmt und unwiderstehlich, dass es durch keinerlei noch so blendende Ueberredungskünste aufgehoben werden kann. Nun sind aber weiter die Gründe, durch welche die Freiheit beseitigt werden soll, so jämmerlich, so handgreifliche Missverständnisse, dass sie auf den Ungebildeten, der sie gar nicht fassen kann, gar keinen Eindruck machen werden, wer sie aber fassen kann, der wird, wenn er nur einige Logik hat, ihre Nichtigkeit sofort einsehen.

In der That wird es äusserst wenige Menschen geben, welche durch die Raisonnements der Deterministen ihr Gewissen ganz beschwichtigt haben, sondern man wird allgemein fortfahren, sich und Andere wegen guter Handlungen zu loben, schlechte zu tadeln, zu bestrafen u. s. w. Dass dies nur darum der Fall sei, weil die Menschen kein Interesse daran hätten, ihr sittliches Urtheil nach dem Determinismus zu rectificiren, ist eine durchaus unbeweisbare, offenbar falsche Behauptung. „Die Menschen, sagt Rée, werden in ihrem Thun durch die Rücksicht auf ihr Glück und Unglück bestimmt; zu ihrem Glück aber würde die Ablegung jener Urtheilsgewohnheit wohl kaum etwas beitragen."

Die Menschen haben ein sehr lebhaftes Interesse daran, von Gewissensbissen nicht belästigt zu werden. Da wir alle Sünder sind, so haben wir alle den Tadel des Gewissens zu empfinden. Wer möchte aber sich von einem eitlen Wahne, als welchen der Determinismus das Gewissen ausgibt, sich gerne quälen lassen?

Also auch hierin muss die Leugnung der Freiheit sich mit aller Erfahrung in Widerspruch setzen, was Rée schliesslich auch eingesteht, wenn er erklärt: „Uebrigens kann eine gewisse, diesem Paragraphen anhaftende Undeutlichkeit nicht gehoben werden: er setzt auseinander, wie die Menschen urtheilen würden, wenn sie die Willensunfreiheit eingesehen hätten; er spricht also von einem hypothetisch angenommenen, nicht von einem wirklich vorhandenen Zustande." Wäre der Mensch nicht frei, so wäre er auch davon zu überzeugen, und liessen sich die Folgerungen von dieser Ueberzeugung sehr klar ziehen: so aber bewegt sich die Erörterung auf einem imaginären Gebiete; sie setzt eine Bedingung, die sich nicht erfüllen lässt.

Fr. Paulsen.

Paulsen erklärt die Willensfreiheit für eine „Grille einiger scholastischen Metaphysiker", „grillenhafter Speculanten", „für ein Hirngespinst" [1]). Und so urtheilt ein Mann, der sich im Uebrigen durch eine seltene Objectivität und Mässigung im Urtheile über christliche und selbst katholische Anschauungen auszeichnet. Dass er in der Frage über die Willensfreiheit auf einmal von der Leidenschaft sich hinreissen lässt, erweckt kein günstiges Vorurtheil für die Wahrheit seiner Sache.

[1]) System d. Ethik. 1889.

„Das Problem der metaphysischen Freiheit des Willens wird noch vielfach für eines der schwierigsten und grössten Probleme der Philosophie gehalten. Mir scheint es zu diesen nicht zu gehören. Es ist ein Problem, das unter bestimmten Umständen entstanden ist und mit dem Aufhören dieser Umstände verschwinden wird: es gehört der philosophirenden Theologie, der Scholastik an. Die griechische Philosophie kennt das Problem eigentlich nicht . . . Dagegen fand die kirchliche Philosophie, welche auf dem Boden des Dogma's erwuchs, eine schwer aufzulösende Frage vor. Zwei feststehende Punkte waren gegeben: Gott hat durch seinen Willen den Menschen geschaffen; derselbe muss also ursprünglich gut sein. Andererseits steht nicht minder fest, dass der Mensch wie er nun ist, von Natur böse ist . . . Das Böse muss also hinterher in die Schöpfung gekommen sein . . . Hier ist der Punkt, wo die metaphysische Freiheit des Willens als Lösung sich darbot. Gott hat dem Menschen den freien Willen gegeben, damit er aus sich selbst sich für das Gute entscheide, ohne freie Entscheidung gibt es keine Sittlichkeit; Freiheit ist aber der Natur der Sache nach die Möglichkeit, sich nach beiden Seiten zu wenden. Der Mensch nun machte von seiner Freiheit den Gebrauch, für das Böse sich zu entscheiden: Adam sündigte durch Ungehorsam und mit ihm fiel das ganze Geschlecht. So ist das Böse nicht durch Gott sondern durch den Menschen in die Welt gekommen."

Ein Jeder, der nur einigermassen mit den Riesengeistern der christlichen Speculation sich bekannt gemacht hat, muss eine gerechte Entrüstung empfinden, wenn ein Pygmäengeschlecht, das in Folge der intellectuellen Ausschweifungen des Idealismus notorisch an speculativer Impotenz leidet, sie Grillenfänger schilt, Sätze derselben, die sie aufs schärfste aprioristisch und aus der Erfahrung beweisen und auf das sorgfältigste untersuchen und präcisiren, als Hirngespinste bezeichnen hört. In unserem Falle wird aber selbst der historische Thatbestand ganz verdreht. Das Problem der Willensfreiheit ist nicht durch die Scholastik in die Welt gekommen, sondern die Scholastik hat sich die Ueberzeugung der gesammten Menschheit zu eigen gemacht. So lange die Welt steht, so lange denkende und wollende Wesen von ihrem Thun Bewusstsein haben, so lange ist auch die Thatsache der Freiheit allgemein anerkannt worden. Erst als einige absonderliche Köpfe durch ihre fatalistischen Systeme zur Leugnung der Willensfreiheit gedrängt wurden und

andere ein Interesse daran hatten, ihr sittliches Thun der Verantwortlichkeit zu entziehen, begann die Willensfreiheit, freilich immer nur in den interessirten Kreisen, ein Problem zu werden. Aus dem allgemeinen Bewusstsein der Menschheit und aus dem klaren Bewusstsein eines jeden Einzelnen haben die Scholastiker die Lehre von der Freiheit des Willens entnommen; eine offenbare Unwahrheit ist es, dass das entscheidende Motiv die Vertheidigung eines Dogmas gewesen sei, dass sie zum Zwecke der Theodicee von den Scholastikern erfunden worden sei. Paulsen muss eine Fälschung der allgemeinen Wortbedeutung vornehmen, um die Willensfreiheit als Grille der Scholastik gegenüber der allgemeinen Ueberzeugung der Menschheit ausgeben zu können: „Freiheit des Menschen ist Herrschaft der Vernunft, Knechtschaft des Menschen ist Herrschaft der animalischen Begierden. Das ist die positive Bedeutung der Willensfreiheit. Und die Moralphilosophie sollte sich durch die Grille einiger scholastischer Metaphysiker, Freiheit des Willens als Ursachlosigkeit des individuellen Willens zu erklären, nicht bestimmen lassen, den so nothwendigen und fruchtbaren Begriff des freien Willens überhaupt wegzuwerfen. Freiheit des Willens bedeutet, nach dem allgemeinen Sprachgebrauch aller Menschen, abgesehen von jenen grillenhaften Speculanten, die Fähigkeit, sein Leben und Handeln durch Zwecke und Entschlüsse zu bestimmen. . . . Mögen sich die Scholastiker für ihren Begriff einen irgendwelchen Namen ausdenken, das Wort Willensfreiheit hat seine Bedeutung; gegen die Verdächtigung dieser Sache durch die Verbindung mit jenem Hirngespinst unter demselben Namen ist entschieden Verwahrung einzulegen.“

Allerdings ist die Fassung der Freiheit als Ursachlosigkeit des Willens ein Hirngespinst, aber nicht in dem Kopfe der Scholastiker, sondern ihrer Verleumder. Sie fassen mit dem ganzen Menschengeschlechte die Freiheit als Wahlfreiheit, nicht selten freilich auch in dem von Paulsen angegebenen Sinne als Freiheit von unvernünftigen Trieben. Aber vor allem ist es der Begriff der Wahlfreiheit, welchen der allgemeine Sprachgebrauch mit dem Worte Freiheit verbindet. Mit solcher Keckheit haben selbst die Deterministen sonst den Thatbestand nicht zu verkehren und für sich in Anspruch zu nehmen gewagt. Sie geben gerne zu, dass die gesammte Menschheit der Illusion sich hingibt frei zu sein, nur „die Wenigen, welche die Frage sich vorgelegt, haben fast Alle die

Willensfreiheit eingesehen“ [1]). Da nun aber diese Wenigen in ganz offenbarem Missverständnisse befangen sind, indem sie Freiheit für Ursachlosigkeit halten, so hat ihr Widerspruch gegen die allgemeine Ueberzeugung der Menschheit gar keinen Werth; sie können die Bedeutung, welche alle Menschen dem Ausdrucke: ich bin frei, ich kann mich entscheiden wie ich will, beilegen, nicht verändern. Sie also sind die Sonderlinge und Grillenfänger, nicht die Scholastiker.

Wir wollen mit dem Gesagten nicht in Abrede stellen, dass auch die Theodicee zur Annahme der Freiheit drängt, denn nur dadurch kann der heiligste Gott gegenüber der Sünde gerechtfertigt werden, dass der freie Wille des Menschen gegen den Willen Gottes sich erhebt: wenn aber Jemand glaubt, das Problem der Willensfreiheit habe wegen dieses Zusammenhanges eine nur vorübergehende Bedeutung, so möge er sich mit dem Gedanken vertraut machen, dass die christliche Lehre von der Willensfreiheit, welche von der Religion, der Vernunft und Erfahrung unabweisbar gefordert wird, noch lebendige Ueberzeugung der Christenheit, ja der ganzen Menschheit sein wird, wenn die Schriften der Verächter der Scholastiker schon nicht mehr als Maculatur zu haben sein werden.

Wieder eine Fälschung eines ganz notorischen Thatbestandes ist es, wenn die Aussage unseres Bewusstseins so verdreht wird, dass die Wahlfreiheit darin gar nicht vorkommt. „Das Selbstbewusstsein täuscht hierin gar nicht. Aber was sagt es denn? Doch dies: dass zu den Factoren, welche den Inhalt meines Lebens, die Gestalt meines Selbst bestimmt haben, auch meine Wünsche und Neigungen, meine Ueberlegungen und Entschlüsse, und zwar in erster Linie gehören.“

Das Selbstbewusstsein sagt Jedem klar und deutlich, auch dem Deterministen, dass er so und anders handeln kann, dass er nicht durch Neigung und Motive bestimmt wird. Das geben selbst Deterministen zu; der oben citirte Rée meint, dieses gemeine Bewusstsein sei nur durch Unkenntniss des wahren Zusammenhangs von Ursache und Wirkung zu erklären.

Wenn sich aber umgekehrt zeigen lässt, dass die Gründe, welche der Determinismus gegen die Zuverlässigkeit des Freiheitsbewusstseins vorbringt, auf den gröbsten Missverständnissen beruhen, so bleibt das Bewusstsein und unsere Freiheit in ihrem vollen Rechte.

[1] P. Rée. Die Illusion d. Willensfr. S. 23.

Auch darin ist Rée aufrichtiger oder einsichtiger als Paulsen dass er unumwunden zugibt: Wo keine Freiheit, da ist keine Verantwortlichkeit, während sie letzterer auch mit der Unfreiheit vereinbar findet und seine Meinung sogar der ganzen Menschheit andichtet. „In der wirklichen Welt ist hierüber niemals Zweifel gewesen. Die Zurechnungsfähigkeit und die rechtliche Verantwortlichkeit hat lediglich die Freiheit im psychologischen Sinne zur Vorraussetzung. Sofern der Wille eines Menschen sich in seiner That ausdrückt, ist sie seine That und er dafür verantwortlich."

Keineswegs; nur dann ist er dafür verantwortlich, wenn es in seiner Gewalt war, sie auch zu unterlassen; nur denjenigen hält die wirkliche Welt, mit Ausnahme von einigen philosophischen Sonderlingen, für verantwortlich, in dessen Gewalt es liegt, sich für oder gegen etwas zu entscheiden. Wir wollen hier gar nicht die Frage behandeln, ob diese allgemeine Ueberzeugung des Menschengeschlechtes, welche theoretisch und praktisch fortwährend zum Ausdruck kommt welche in der Beurtheilung der eigenen wie fremden Thaten ihre beständige Anwendung findet, den Schrullen einiger absonderlichen Speculanten vorzuziehen sei: wir wollen nur constatiren, dass es eine Fälschung einer offenkundigen Thatsache ist, wenn behauptet wird, alle Menschen hielten die Verantwortlichkeit mit Determination vereinbar.

Ganz monströs ist endlich die Behauptung, unser Gefühl reagire im Wesentlichen auf die schlechte That eines Menschen nicht anders als auf die Missbildung eines Baumes, die Beschaffenheit eines bösartigen Hausthieres. Freilich wenn es keine Freiheit gibt, können wir des Menschen Thun nicht anders beurtheilen, als das des Thieres: wir können ein Unglück, das er anrichtet, bedauern, sein Thun abscheulich finden, aber wir können ihn ebensowenig verantwortlich dafür machen als das stössige Thier, das seinem Herrn das Auge ausstösst. Paulsen spricht doch auch von Gewissensbissen; besagen dieselben denn lediglich, dass wir es sind, die schlecht gehandelt haben, die durch ihren Willen gehandelt haben, sagen sie bloss, dass unser Thun verwerflich ist? Nein, sie klagen uns als Urheber einer That an, die wir hätten unterlassen sollen, die wir hätten unterlassen können. In dem Masse, als die Unterlassung unmöglich erscheint, schwinden auch die Gewissensbisse.

Der Grundirrthum der neuern Philosophie.

Von Pfarrer C. Th. Isenkrahe.[1])

Es ist eine offen vorliegende Thatsache, dass die neuere Philosophie, d. h. diejenige, welche seit Cartesius und Locke und besonders seit Kant das Terrain beherrscht, bei dem allgemeinen Fortschritt der Wissenschaften nicht nur nicht fortgeschritten, sondern immer weiter zurückgegangen ist. Was hier fortschritt, das war nicht das sichere, methodisch geordnete Wissen, sondern die methodische Negation des Wissens. Der Zweifel griff immer weiter um sich und zerstörte vor und nach soviel von dem alten, werthvollen Wissensschatze, dass es fraglich erscheint, ob überhaupt noch Etwas übrig geblieben ist. Was gilt denn heut zu Tage in der Philosophie noch als fest und sicher? Schneid sagt ganz zutreffend: „Es ist ein eigenthümliches Verhängniss der neuern Philosophie, dass sie sich nach 300jährigem Ringen auf die allerersten Anfänge philosophischen Forschens zurückgeworfen sieht; die brennende Frage dreht sich auch heute noch um die Möglichkeit des Erkennens der Dinge überhaupt“ [2]). Ja, soweit sind wir gekommen, dass selbst die Möglichkeit alles Erkennens nicht mehr als ausgemacht gilt. Damit ist ohne Frage das letzte Stadium des „Fortschritts“ erreicht.

Angesichts dieses notorischen und auch vielfach schon beklagten Sachverhaltes lohnt es sich nicht mehr der Mühe, den einzelnen Irrthümern nachzugehen, denen die heutige Philosophie anheim gefallen ist; was uns interessiren kann, ist allein der Grundirrthum, der die vielen Einzelirrthümer nach sich zog und also gleich einer „falschen Weichenstellung“ (Pesch) die philosophische Forschung vom richtigen Wege ablenkte. Ohnehin würde es kaum möglich

[1]) Auf des Hrn. Verf. Aufsatz: „Zur Kritik der thomist. Erkenntnisslehre“ (3. Heft d. Jahrb. S. 351 ff.) gedenkt Hr. Prof. Kaufmann, wie er uns mittheilt, demnächst einige Bemerkungen zur ferneren Darlegung seines Standpunktes (Vergl. Jahrbuch 1889. 1. Heft. S. 22 ff.) folgen zu lassen. Audiatur et altera pars! Die Redaction.

[2]) Liter. Rundschau 1887 S. 103.

sein, die einzelnen Irrthümer wirksam zu bekämpfen, wenn man nicht die Quelle aufsucht und verstopft, aus der sie erfliessen.

I. Der Grundirrthum liegt nicht im Abfall von der teleologischen Naturauffassung.

Wo Pesch den angeführten Ausdruck gebraucht, findet er das Grundübel in dem Umstande, dass die teleologische Naturauffassung der Alten heutzutage nicht mehr die gebührende Würdigung finde; die Folge davon sei, dass man in der Theorie der sinnlichen Wahrnehmung irriger Weise die Erkenntnissbilder nicht mehr, wie ehedem, als Mittel (medium quo), sondern als Object (medium quod) der Wahrnehmung fasse, und so gelange man denn nothwendig in den abenteuerlichsten Idealismus hinein. „Wären wir wirklich," so heisst es da, „von der Natur darauf angewiesen, in normaler Weise unmittelbar unsere Erregungen und Empfindungen wahrzunehmen, dann freilich müsste man gestehen, dass alle derartigen Erwägungen Grund und Boden besässen. So wären wir denn auf den fatalen Isolirschemel des Solipsismus hingewiesen. . . . . Mein »Ich« wäre die einzige alle Menschen und Bäume und Sterne aus sich heraussprühende Realität. Die falsche Weichenstellung, welche den ganzen Zug der Weltauffassung zu so riesiger Verirrung abführt, liegt einfach in der Verwechslung des Mittels mit dem Objecte. Zum Objecte erklärt man das, was nur Mittel ist. Fragen wir weiter, wie es denn möglich sei, dass so vielen und so bedeutenden Gelehrten die Falschheit ihres Ausgangspunktes verborgen bleibe, so werden wir die gewünschte Aufklärung finden, wenn wir uns daran erinnern, dass alle jene Männer bei der einseitig-mechanischen Richtung der neuern Naturwissenschaften den Standpunkt der teleologischen Naturbetrachtung verloren haben" [1]).

Wir unsererseits können dem nicht ganz zustimmen. Wohl wird man den Alten darin beipflichten müssen, dass die sinnlichen Erregungen nur das Mittel, nicht das Object der Wahrnehmung bilden; wohl ist es auch gewiss, dass die gegentheilige Annahme in den barockesten Idealismus, wie er oben angedeutet wird, hineinführen muss. Aber über den Werth der teleologischen Naturauffassung sind wir doch anderer Ansicht. Mag dieselbe den Alten immerhin einigen Schutz gegen die moderne Verirrung gewährt

[1]) Pesch, Weltphänomen S. 108.

haben, so müssen wir doch bestreiten, dass sie dieses Schutzes bedurften. Auch ohne denselben würden sie zurechtgekommen sein, insoweit wenigstens, dass sie sich zu den absurden Theorien der modernen Philosophie niemals hätten hinreissen lassen. Davor schützte sie ein Princip, welches ihnen höher stand als diese oder jene Naturauffassung, ein Princip, welches ihre ganze Philosophie beherrschte und sie — wir dürfen sagen: mit unfehlbarer Sicherheit — vor wirklich grossen Irrthümern bewahrte, nämlich das Princip der „Evidenz" als des Kriteriums der Wahrheit. In Kraft dieses Princips waren sie auf dem sinnlichen wie auf dem übersinnlichen Gebiete gebunden an das mit Zwang sich uns aufdrängende klare und deutliche Erkennen, so dass von einem „Aussprühen" der Aussendinge aus uns heraus, einer Theorie also, die zur „Evidenz" im schreiendsten Gegensatz steht, bei den Alten nimmermehr die Rede sein konnte. Sie mussten festhalten an dem klaren, evidenten Zeugniss der Sinne, und wenn sie daher eine Wahrnehmungstheorie aufstellten, so geschah das nicht in dem Sinne, dass dadurch jenes Zeugniss erhärtet, als wahr bewiesen werden sollte. Nein, eines solchen Beweises bedurfte es für die Alten nicht; sie suchten nur das Zustandekommen des als wahr vorausgesetzten Erkennens zu erklären. Von diesem modus procedendi wird weiter unten noch die Rede sein; wer ihn aber auffallend finden sollte, den können wir schon hier daran erinnern, dass man ja auch sonst bei den Naturvorgängen nur nach der Art des Zustandekommens fragt, wenn sie durch die Beobachtung als wirklich vorhanden festgestellt sind. Ueberall liefert uns die Beobachtung, also das Sinnenzeugniss die „Thatsachen", und es ist bekannt, dass man von letztern auszugehen hat, um die betreffende Theorie ihres Zustandekommens zu finden, dass man aber nicht umgekehrt die Thatsachen ummodeln darf, bis sie zu dieser oder jener vorgefassten Theorie passen. Letzteres ist ein grober Forschungsfehler, den ja auch Pesch nachdrücklichst rügt. (Weltph. S. 36).

Hält man nun aber daran fest, dass es sich bei der Wahrnehmungstheorie der Alten lediglich um die Erklärung des als wahr vorausgesetzten sinnlichen Erkennens handelte, nicht um den Beweis der Wahrheit, so leuchtet ein, dass es dem Geiste der alten Philosophie wenig entspricht, wenn man die teleologische Naturbetrachtung so sehr betont. Die Alten selbst haben sicher bei der Erklärung, die sie suchten, zuerst nach der mechanischen, nicht nach der teleo-

logischen gegriffen. Es liegt ja in der Natur des Menschen, dass er das leicht Fassliche, Klare, Durchsichtige dem Dunkeln, Geheimnissvollen vorzieht. Wo noch eine Dunkelheit bleibt, da ist ja wieder eine neue Erklärung nöthig. Darum wäre es gewiss irrig, wenn man den Alten eine besondere Vorliebe z. B. für die sog. qualitates occultae, mit denen sie soviel operiren, zuschreiben wollte. Man verwendete sie aus Nothbehelf, weil man nichts Besseres zur Hand hatte. Wo sich eine mechanische Erklärung darbot, da hat man sie eben so wenig verschmäht, als man in späterer Zeit sich gesträubt hat, jene qualitates fallen zu lassen, wenn es der fortschreitenden Naturwissenschaft gelang, sie auf einfache Bewegungsvorgänge zurückzuführen. Wenn das aber von den qualitates occultae gilt, dann gilt es noch mehr von den mysteriösen „Zweckursachen", bei denen allem Anschein nach der Zweck die Wirkung setzen soll. Wirkungen werden immer nur von Ursachen gesetzt, die darum Wirkursachen heissen. Wohl liegen den in der Natur thätigen Ursachen überall auch Zwecke zu Grunde, aber sie sind es doch nicht, nach welchen der Naturforscher als solcher fragt. Er sucht nur die Ursachen, also die Wirkursachen, und überlässt es dem Naturphilosophen, die Zweckbeziehungen klarzulegen. Wo der Naturforscher die zur Erklärung eines Vorganges nöthigen Wirkursachen nicht findet, da bleibt für ihn einstweilen eine Lücke, die vielleicht später einmal ausgefüllt wird, die aber jedenfalls mit „Zweckursachen" nicht ausgefüllt werden kann.

Die teleologische Naturbetrachtung kann aber auch deswegen hier nicht zu Hülfe gerufen werden, weil sie auf einer bestrittenen Voraussetzung beruht. Existirt denn die Natur, in welcher die Alten überall „Zwecke" fanden? Ja freilich, wenn man mit den Alten auf dem Standpunkte der „Evidenz" steht, wenn man, gestützt auf das evidente Zeugniss der Sinne, die Aussenwelt ohne Weiteres als existent gelten lässt und deswegen bei der Wahrnehmungstheorie bloss darauf ausgeht, das Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmung zu erklären, dann kann man bei dieser Erklärung auch allenfalls „Zweckursachen" verwenden, aber auf jenem Standpunkte stehen die neuern Philosophen und Naturforscher eben nicht. Ihnen genügt das Sinnenzeugniss nicht, sondern sie wollen wissen, ob und inwieweit dasselbe wahr ist. Darauf zielen die Untersuchungen ab, die sie über den Wahrnehmungsvorgang anstellen. Diese grundverschiedene Tendenz der beiderseitigen Wahrnehmungstheorie

muss man wohl ins Auge fassen, um zu begreifen, dass die Alten ganz anders vorgehen konnten als die Neuern, und auch zu begreifen, dass Letztern mit Teleologie nicht beizukommen ist. Sie verlangen den Wahrheitsbeweis, den die Alten für überflüssig hielten; ihnen ist die Basis der Teleologie entschwunden, und diese Basis kann nicht selber teleologisch hergestellt werden. Deshalb muss es als ein Zirkel bezeichnet werden, wenn Pesch in folgenderWeise argumentirt: „Dem überaus complicirten und doch so abgemessenen mechanischen Prozess, vermittelst dessen die Wahrnehmung zu Stande kommt, liegt zweifelsohne ein bestimmter Zweck zu Grunde. Dieser Zweck ist zu suchen in dem normalen Erfolge jenes Processes. Dieser normale Erfolg besteht in der unabweisbaren Ueberzeugung aller Menschen, dass die Dinge wirklich so sind, wie sie uns durch den formellen Wahrnehmungsinhalt unter normalen Verhältnissen zum Bewusstsein gebracht werden. Also bezweckt die Natur in uns durch den gedachten Prozess jene Ueberzeugung hervorzurufen. Nun kann aber die Einrichtung der Natur nicht darauf abzielen, in uns eine falsche Ueberzeugung hervorzurufen. Somit kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die Dinge in der Wirklichkeit so sind, wie sie der formelle Inhalt unserer Wahrnehmung unter normalen Verhältnissen uns darstellt“ [1]). Man sieht, „die Einrichtung der Natur“ wird hier zum Beweise dafür verwendet, dass wir uns bei Auffassung dieser selben Natureinrichtung nicht täuschen. Man sieht aber auch zugleich den Abfall vom obersten Princip der alten Schule, wonach das evidente Erkennen als die ultima ratio galt, die nicht weiter einem Beweise unterstellt wurde, und wonach deshalb nur der Hergang des Erkennens anzugeben, nicht dessen Wahrheit nachzuweisen war. Die Evidenz, auf die hier recurrirt werden kann, ist allerdings nur eine sinnliche, aber wenn diese nicht feststeht, dann fällt auch die übersinnliche dahin, da sie auf jener beruht. Ueberdies besitzt der Mensch laut dem Zeugniss seines Bewusstseins nur ein erkennendes „Ich“, welches sowohl sinnlich wie übersinnlich erkennt, und welches also auch die etwaigen Irrthümer auf beiden Gebieten gleichmässig zu verantworten hat.

[1]) Weltph. S. 38. Nachdem dann bis S. 55 die einzelnen Sätze ausgeführt worden sind, heisst es zum Schlusse: „Jetzt haben wir den Weg unserer Beweisführung zurückgelegt, einen Weg so lang ..... Die Natur will uns niemals belügen. Um diesen Satz gegen alle Einwürfe sicher zu stellen, haben wir uns in solchen Weitschweifigkeiten ergangen.“

II. Der Grundirrthum liegt im Abfall vom Princip der Evidenz.

Aus dem Gesagten wird man schon einigermassen entnehmen, wo die „falsche Weichenstellung“ zu suchen sein dürfte. Sie liegt nicht in dem Abfall von der teleologischen Naturauffassung, sondern noch weiter zurück, im Abfall vom obersten Princip der alten Schule, dem Prinzip der „Evidenz“. Gilt die Evidenz nicht mehr, dann muss die Wahrheit des Erkennens, des sinnlichen sowohl wie des übersinnlichen, erst bewiesen werden, ehe man teleologische Betrachtungen anstellen kann. Beweisen aber lässt sich die Wahrheit des Erkennens nicht; auf diesen Versuch muss ein- für allemal verzichtet werden. Steht aber die Wahrheit des Erkennens dahin, dann ist mehr verloren als jene Naturbetrachtung; es ist dann das Stadium erreicht, von dem Eingangs die Rede war — der Bankerott ist da.

Bezüglich der Unmöglichkeit, die Wahrheit des Erkennens zu beweisen, müssen wir der Kürze halber auf anderwärts Gesagtes verweisen [1]). Man halte nur, wenn man einen Versuch solcher Art anstellen will, daran fest, dass es nicht angeht, bei dem Beweise das zu Beweisende schon gleich zu benutzen. Bei dem Beweis der Wahrheit des sinnlichen Erkennens muss man sich daher in der That auf den „Isolirschemel des Solipsismus“ stellen und mit der Möglichkeit rechnen, dass wir „alle Menschen und Bäume und Sterne aus uns heraussprühen“ — dass wir das nicht thun, soll ja bewiesen werden; man ist ohne jede Kenntniss vom Dasein und vom Sosein der Welt. Worauf will man sich also stützen? In solcher Noth stützen sich die Idealisten wohl gern auf das „Bewusstsein“, aber sie haben das Recht hierzu verwirkt. Denn das „Bewusstsein“ ist nichts Anderes als das evidente Erkennen, und das soll ja nicht gelten. Nicht besser liegt die Sache für das übersinnliche Gebiet. Hier ist die objektive Gültigkeit der Denkgesetze zu beweisen, und doch muss man diese beim Beweise schon gleich in Anwendung bringen. Auch ist ja bekannt, dass man zur Stütze der letzten Prämissen jedes Beweises nichts weiter beibringen kann, als eben die Evidenz.

[1]) Vergl. des Verf. „Idealismus oder Realismus?“ Leipzig 1883 S. 6 ff. und den Aufsatz „Zur idealistisch-realistischen Streitfrage“ in der Tüb. theol. Quartalschrift 1888 S. 9 ff.

Angesichts dieser naheliegenden Consequenzen ist es gewiss recht auffallend, dass man sich nicht scheute, die Evidenz so zu missachten und über sie hinwegzuschreiten, wie es in der neueren Philosophie geschah, die eben hierin ihr charakteristisches Merkmal, ihre specifische Differenz von der Philosophie der alten Schule besitzt. Es ist nöthig, auf diese Differenz genau zu achten, damit man den Rückweg aus dem Labyrinth der modernen Verirrung finde, den Rückweg in die alte Schule, die man „gestürzt" hat. Worin bestand dieser „Sturz"? So wenig dieses viel gebrauchte Wort zutreffen mag, wenn man auf den Erfolg, wenigstens den dauernden, sieht, so bezeichnet es doch richtig den fundamentalen Charakter der Neuerung, die nicht etwa auf kleinere oder grössere Modificationen der alten Lehre sich beschränkte. Man griff in der That das Fundament der scholastischen Philosophie an, ihr Grundprincip warf man über Bord. Kant redet mehrfach (in den beiden Vorreden zur Kritik der reinen Vernunft) von einer „Revolution" und zwar einer „gänzlichen Revolution", die nöthig geworden sei, damit die Philosophie aus ihrem Verfalle sich erhebe und „den sichern Gang einer Wissenschaft einschlage". Sein Kampf gilt dem „Dogmatism" der alten Schule, diesem „veralteten wurmstichigen Dogmatism", diesem „Scheinwissen", von dem sich „die gereifte Urtheilskraft des Zeitalters nicht länger hinhalten lässt", und dem nun ein Ende gemacht werden müsse durch die „Kritik." In Bezug auf letztere hatte übrigens Kant schon einen Vorgänger an Locke, dessen Essay concerning human understanding von demselben „kritischen" Geiste inspirirt ist, und in Bezug auf die Auflehnung gegen den „Dogmatismus" im Allgemeinen wird Cartesius als der erste Bannerträger anzusehen sein — abgesehen von den alten griechischen Sophisten. Sein „cogito ergo sum" spricht das so deutlich wie möglich aus; denn wer das „sum" noch erst beweisen zu müssen glaubt, dem gilt die Evidenz Nichts mehr — was sie freilich dann auch nicht mehr kann, wenn man in ihr Nichts weiter sieht, als die „klare und deutliche Idee von einer Sache." Dennoch aber war erst Kant der eigentliche Revolutionär, der mit Bewusstsein und Consequenz den Kampf gegen den Standpunkt der alten Schule unternahm und zugleich positiv den Weg bezeichnete, der fortan in der philosophischen Forschung müsse eingehalten werden. Leider ist dieser Weg, den er in seiner epochemachenden „Kritik der reinen Vernunft" angibt und einschlägt, auch thatsächlich bis heute eingehalten und

immer weiter verfolgt worden; es war das der Weg der „Kritik", die — „falsche Weichenstellung."

III. Sollen wir zu Kant zurückkehren?

Dass der angedeutete Weg in's Verderben führt, das sollte eigentlich heutzutage keines Beweises mehr bedürfen. Wir haben ja gesehen, wohin er thatsächlich geführt hat, und der Satz, dass man an den Früchten den Baum erkennt, wird ja noch immer gelten. In Wirklichkeit aber ist jener Beweis leider noch immer sehr nöthig; denn wenn auch schon vielfach und immer häufiger der Ruf: „Zurück!" erschallt, so will man doch nur zu Kant zurück, in der Meinung, dass nicht die Kritik an sich, sondern nur die übertriebene Kritik vom Uebel sei. Wir unsererseits glauben aber, dass es in der Philosophie des letzten Jahrhunderts, wo die Kritik so recht ihre Orgien feierte, sehr wenig Uebertreibungen gibt. Man zog einfach die Consequenzen nach allen Seiten hin, und schritt so, nach rechts und links abirrend, immer weiter fort auf der abschüssigen Bahn, auf der es, wenn sie einmal betreten ist, einfach keinen Halt mehr gibt. Wo sollte denn noch ein fester Anhalt gewonnen werden können, wenn die Evidenz nicht mehr gilt, wenn über sie hinweggeschritten werden darf? In einer solchen Philosophie ist ja kein Absurdum grundsätzlich mehr ausgeschlossen, selbst der Begriff des Absurdums ist verloren gegangen.

Mit dieser philosophischen „Kritik" geht es, wie auf kirchlichem Gebiete mit dem Princip der freien Bibelforschung: wer dasselbe einmal anerkennt und für sich in Anspruch nimmt, der braucht sich nicht zu wundern, wenn Andere weiter gehen, als ihm lieb ist, und wenn so vor und nach das ganze Christenthum verduftet. Deshalb mögen die sog. Orthodoxen noch so laut rufen: „Zurück!" — es hilft nichts; mit dem Princip muss gebrochen werden.

Wenn es indess auch wahr wäre, dass die nachkantischen Philosophen auf dem von ihrem Lehrmeister angebahnten Wege zu weit gegangen wären, weiter als nöthig, und wenn demnach die seitherige Entwickelung sich zurückschrauben liesse bis auf Kant, was wäre damit gewonnen? Soll man sich mit dem Kantischen Lehrsystem zufrieden geben? Wer das proponiren kann, der muss doch von

einer Genügsamkeit sein, wie sie nicht Jedem gegeben ist. Schon unter K.'s Händen ist ja der ganze objective Inhalt der alten Philosophie in Nichts zerronnen, alles Erkennen ist zur leeren Einbildung geworden. Man achte nur auf den einen Punkt, auf den sich K., wie es scheint, so besonders viel zu gut that, auf die „copernicanische" Correctur, die er an der alten Lehre vornehmen zu müssen glaubte. „Bisher," so schreibt er, „nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten. . . . Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserm Erkenntniss richten. . . . Es ist hiermit ebenso als mit dem ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess" [1]). Wir fragen: wird dadurch nicht das ganze objective Erkennen mit einem Schlage vernichtet? Und wenn das Erkennen kein objectives mehr ist, dann ist es ja gar keines mehr, da man unter Erkennen doch immer das Aufgreifen einer objectiven Wirklichkeit verstand und versteht. Man sollte daher nun auch das Wort gänzlich fallen lassen, um Niemanden mehr zu täuschen, und sollte bloss noch von einem Phantasiren reden. Denn mehr ist das sog. Erkennen ja jetzt nicht mehr; es ist herabgesunken zur leeren Einbildung, nur dass sich diese Einbildung nach bestimmten Gesetzen vollzieht.

IV. Der alte Dogmatismus ist die einzig richtige Erkenntnissmethode.

So bedurfte es also nicht erst einer langen Entwicklung, um die Früchte der „Kritik" soweit zu zeitigen, dass man an ihnen den Baum erkennen konnte; Kant selber brachte sie schon zur vollen Reife, und die Losung sollte daher nicht lauten: „Zurück zu Kant", sondern: „Zurück zur alten Schule, zum Princip der Evidenz, zum alten Dogmatismus!" Das letztere Wort klingt zwar recht hässlich, namentlich für ein modernes Ohr, aber man tröste sich: dieser „Dogmatismus" verträgt jede, auch die strengste Kritik, während

[1]) Vorrede zur 2. Ausgabe der „Kritik."

umgekehrt die so gepriesene „Kritik“ nichts ist, als Dogmatismus in dem verschrienen Sinne genommen, wonach er ja bekanntlich soviel sein soll als grundloses Gerede, oder um mit K. zu reden, „dogmatisches Gewäsche.“

Wenn wir aber nun das zuletzt Gesagte kurz nachzuweisen versuchen und so für den alten „Dogmatismus“ eintreten, so können wir zunächst die Bemerkung nicht unterdrücken, dass die Freunde der alten Schule im Kampfe gegen die moderne Philosophie, die doch notorisch seit mehr als hundert Jahren in ausgesprochener Weise schon unter dem Zeichen der „Kritik“ steht, im Kampfe also gegen die moderne „Kritik“ nicht mit der Einmüthigkeit und Energie vorgehen, wie das wünschenswerth und nothwendig wäre, um einen wirklichen Erfolg zu erringen. Soweit unsere Beobachtungen reichen, wird der moderne Idealismus allerdings viel und durchgehends auch mit guten Argumenten bekämpft, aber auf den eigentlichen Kern der Sache, auf die principielle Differenz zwischen dem alten und neuen Standpunkte, aus welcher die ganze moderne Verirrung als Consequenz erfliesst, wird wenig oder gar nicht eingegangen. Wir können ja in dieser Beziehung mangelhaft informirt sein, aber es will uns scheinen, als hielten auch die Freunde der alten Schule die moderne „Kritik“ an sich nicht für verwerflich. Dr. E. L. Fischer adoptirt sogar den kritischen Standpunkt ausdrücklich, indem er „die Forderung für berechtigt hält, dass die specifische Aufgabe der Philosophie heutzutage darin bestehe, alle ihre Probleme vom erkenntnisskritischen Gesichtspunkte aus zu behandeln“ und fortfährt: „Die Erkenntnisskritik muss alle philosophischen Untersuchungen leiten“ [1]). Wir müssen gestehen, dass eine solche positive Zustimmung zur neuern Forschungsmaxime, der denn der Verf. in seiner ganzen Schrift auch treu geblieben ist, uns nicht wenig frappirt hat, aber insofern dürfte Dr. F. viele Gesinnungsgenossen unter den Freunden der alten Schule finden, als sie in jenem Standpunkte an sich nichts Verwerfliches sehen. Wir unsererseits sind jedoch der reiflich erwogenen Meinung, dass es mit den philosophischen Zuständen nicht eher besser wird, bis die moderne Erkenntnisskritik gänzlich aus dem Wege geräumt und der alte „Dogmatismus“ wiederhergestellt ist. Freilich wird sich auch letzterer eine gewisse Modification gefallen lassen müssen,

[1]) Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie. Mainz 1887 S. 36.

die aber, wie wir schon gleich hier bemerken wollen, keineswegs den Charakter einer Abschwächung besitzt noch besitzen darf.

Es versteht sich gewiss von selbst, dass ohne Kritik keine Philosophie und überhaupt keine Wissenschaft möglich ist. Aber die moderne Kritik ist ganz eigener Art. Sie ist nicht die Kritik dieser oder jener Lehren oder Ansichten, sondern, wie wir schon gehört haben, „Erkenntnisskritik." Das erkennende Princip soll dabei auf seine Fähigkeiten geprüft werden, um danach bestimmen zu können, welche von den vermeintlichen Erkenntnissen ächt, zuverlässig seien, und welche nicht. Was wir nämlich — das ist der zu Grunde liegende Gedanke — zu erkennen gar nicht in der Lage sind, das muss, wenn wir uns dennoch eine solche Erkenntniss zuschreiben, Täuschung sein. Deshalb meinte Kant, dass die vermeintlichen Erkenntnisse nicht eher als ächt und wahr gelten könnten, bis das erkennende Organ auf seine Qualification geprüft und leistungsfähig befunden worden sei. Früher ging man bei Ermittlung der menschlichen Erkenntnissfähigkeiten umgekehrt zu Werke; man lernte diese erst aus der Bethätigung kennen, und so stand also das Erkannte als objectiv wahr schon fest, ehe noch die Erkenntnissmittel geprüft waren. In dieser Weise verfährt ja auch bekanntlich noch immer jeder Mensch, wenn er bei fortschreitender körperlicher und geistiger Entwickelung auf seine Fähigkeiten aufmerksam wird. Zuerst sehen wir, und dann erst werden wir gewahr, dass wir Augen haben, durch die das Sehen geschieht; zuerst sehen wir ein, und dann erst erkennen wir, dass wir die nöthigen Verstandeskräfte dazu besitzen. Diesen modus procedendi bezeichnet Kant als „dogmatisches Verfahren" und er stellt ihm das „kritische" entgegen, wonach, wie bemerkt, die Wahrheit der Erkenntnisse dahingestellt bleibt, bis der betreffende Zeuge, der den Ausspruch thut, auf seine Glaubwürdigkeit geprüft ist. Natürlich hängt es dann von dem Ergebniss dieser Prüfung ab, wieviel von jenem Ausspruch zu acceptiren und wieviel auf Rechnung der subjectiven Natureinrichtung zu setzen ist. „Dogmatismus," so heisst es in der schon erwähnten Vorrede, „ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens." Ohne diese vorangehende Kritik ist nach K. keine solide Metaphysik möglich, wenn auch übrigens noch so streng logisch und gründlich verfahren wird. Eine solche Strenge und Gründlichkeit spricht er den „Dogmatikern" im Allgemeinen nicht ab; insbesondere

erkennt er sie an bei „dem berühmten Wolf, dem grössten unter allen dogmatischen Philosophen," der deswegen zur Herstellung einer guten Metaphysik auch „vorzüglich geschickt war, wenn es ihm beigefallen wäre, durch Kritik des Organs, nämlich der reinen Vernunft selbst, sich das Feld vorher zu bereiten" [1]). Nebenbei bemerkt ist diese „reine Vernunft" selber schon ein Product der Erkenntnisskritik, das vom alten Standpunkte aus als ein Organ der Einbildung bezeichnet werden muss. Doch wird es nicht nöthig sein, hier näher auf den Sachverhalt einzugehen; halten wir nur daran fest, dass die Kritik eine „vorangehende" sein soll, dass man sich „das Feld vorher zu bereiten" hat durch Kritik des erkennenden Organs.

Dieser erkenntnisskritische Grundsatz hat etwas sehr Unnatürliches, wenn man an die oben erwähnte Methode bei Constatirung der Erkenntnissfähigkeiten im gewöhnlichen Leben denkt; er wird aber andrerseits auch wieder sehr begreiflich, wenn man sich an die materialistische Richtung der modernen Philosophie und Physiologie erinnert. Denn für den Materialisten ist ja das menschliche Erkenntnissvermögen Nichts weiter als ein blinder Apparat, der als solcher natürlich der Controle bedarf, dessen Construction und Function zuerst studirt werden muss, bevor man wissen kann, was seine Leistungen werth sind. Der Gläubige wird daher schon von vornherein der erkenntnisskritischen Methode nicht eben viel Sympathie entgegenbringen können. Was auf materialistischem Boden gewachsen ist, das erweckt sein Misstrauen, und er besinnt sich zweimal, ehe er das Erzeugniss in Benutzung nimmt. Wenn er indess — wir wollen das zugeben — durch Adoptirung jener Methode auch deren materialistische Voraussetzung noch nicht anzuerkennen braucht, so übernimmt er jedenfalls die Consequenzen. Er muss nun das sinnliche wie das übersinnliche Erkennen als wahr beweisen, und weder das Eine noch das Andere bringt er fertig. Der „blinde Apparat" rächt sich; man hat ihm die Augen genommen, und die einfache Folge ist nun, dass er nicht mehr sieht, also auch nicht mehr urtheilen oder beweisen kann.

V. Der Dogmatismus ist kritisch unanfechtbar.

Wie ganz anders gestaltet sich die Sache für den „Dogmatiker". Auch er treibt Kritik, aber keine „vorangehende", sondern eine

[1]) Ebendas.

nachfolgende. Das evidente Erkennen gilt ihm ohne Beweis als wahr und richtig, aber nur so lange, bis er sich etwa vom Irrthum überzeugt. So ist der „Dogmatiker“ jeder Belehrung zugänglich, nur muss man ihm mit guten Gründen, mit Beweisen kommen, nicht mit der Zumuthung, dass er ohne Gründe seine Ueberzeugung fahren lasse, d. h. also das mit Evidenz Erkannte als Etwas behandle, was nicht evident sei. Kommt man ihm mit Beweisen, und zwar solchen, die er selbst als richtig einsieht, dann ist das frühere „Dogma“ eo ipso verschwunden, und gerade sein „dogmatischer“ Standpunct verlangt dann von ihm, dass er das früher Fürwahrgehaltene nicht mehr für wahr hält. Kann es einen vernünftigeren, ja selbstverständlicheren Modus des Forschens geben? Nun aber braucht kaum gesagt zu werden, dass der fragliche Beweis gar nicht möglich ist. So wenig die Richtigkeit des sinnlichen oder übersinnlichen Erkennens bewiesen werden kann, eben so wenig oder vielmehr noch viel weniger kann dieselbe durch einen Beweis umgeworfen werden. Muss der Beweis einen Zirkel machen, so thut der Gegenbeweis etwas noch Schlimmeres: er richtet sich gegen die eigene Prämisse und haut also den Ast ab, auf dem er selber sitzt. Auf dem sinnlichen Gebiete nämlich muss man das ganze Beweismaterial, die Analyse der Sinneswerkzeuge, die physikalischen Gesetze der Natur u. s. w. eben dem Sinnenzeugniss entnehmen, dessen Zuverlässigkeit man bestreitet, und auf dem übersinnlichen Gebiete ist man gleich auf die Benutzung der Denkgesetze angewiesen, gegen deren objective Gültigkeit man ankämpft. So ist der „Dogmatiker“ vollständig gefeit gegen die „Kritik“, wie man sie heutzutage betreibt; der andern aber, der nachfolgenden, widersetzt er sich nicht, vielmehr betreibt er sie selbst, indem er einzelne Irrthümer, die ihm passiren, corrigirt oder corrigiren lässt, was bekanntlich nur unter Voraussetzung der generellen Richtigkeit des Erkennens, also nur vom „dogmatischen“ Standpunkte aus möglich ist.

So hat also der alte Standpunkt von der modernen „Kritik“ nichts zu fürchten. Aber dies ist nur dann der Fall, wenn man ihn ganz acceptirt, nicht bloss halb. Man muss die sinnliche Evidenz eben so hochhalten, wie die übersinnliche, und darf also dort so wenig wie hier die Theorie vom „Apparat“ gelten lassen, welcher der „Controle“ bedürfe. Wird das sinnliche Erkennen angezweifelt, dann mus es ebenso bewiesen werden, wie das beim über-

sinnlichen der Fall ist, und das Eine ist doch so unmöglich wie das Andere. Das sinnliche Erkennen bildet sogar die Grundlage des übersinnlichen, die sinnliche Evidenz die Grundlage der übersinnlichen, so dass letztere mit jener von selbst dahinfällt. Wir müssen dies betonen, da es, wie uns scheint, nicht immer gehörig beachtet wird. Man kann nicht auf dem einen Gebiete „Erkenntnisskritiker" sein und auf dem andern „Dogmatiker". Soll die Evidenz überhaupt Werth haben, dann darf man sie nicht gleichzeitig wieder bemängeln und einschränken.

Wie es kommt, dass sich auf dem sinnlichen Gebiete auch die Freunde der alten Schule mehr der „Erkenntnisskritik" zuneigen als auf dem andern, das ist leicht einzusehen: der „Sinnesapparat" sagt schon genug. Und nimmt man noch hinzu, dass dieser „Apparat" mit Zwang fungirt, einfach reagirend auf die Action von aussen, wie das jede Maschine auch thut, so ist die erkenntnisskritische Voraussetzung fertig; was dieser „Apparat" redet, hat keinen Werth, bis es auf seine Wahrheit geprüft ist. Aber man muss sich vor voreiligen Schlüssen hüten. Wenn bei der sinnlichen Wahrnehmung eine complicirte Maschinerie von materiellen Werkzeugen thätig ist, so folgt doch noch nicht, dass diese auch das eigentliche Erkennen besorgt. Fragen wir darüber unser Bewusstsein, so lautet die Antwort: „ich" sehe und höre, wie „ich" auch denke und will. Das eine erkennende „Ich" ist also hier wie da thätig, und es darf beanspruchen, dass man seine Aussprüche hier wie da gleichmässig respektire. Oder lauten vielleicht diese Aussprüche auf dem sinnlichen Gebiete so unverständig, dass man daran die Blindheit des Redenden, den „Apparat", erkennen könnte? Um das zu entscheiden, muss man sich zuerst dieselben genau ansehen, genau, d. h. ganz im Einzelnen. Man muss jeden Sinnesausspruch ganz für sich betrachten, entkleidet von den Zuthaten anderer Sinne, die hic et nunc sich gar nicht geäussert haben, deren Aeusserung man nur voreilig präsumirt, entkleidet auch von allen Zuthaten der Wissenschaft. Alsdann fallen die „Bilder" weg, die soviel Confusion angerichtet haben, und was übrig bleibt, ist so correkt, so richtig und wahr unter allen Umständen, dass man wirklich sagen muss, der „Apparat" rede ja wie ein — Mensch! Correkter könnte sich kein Professor der Physiologie äussern, wie jener „Apparat". In diesem Punkte ist nichts einzuwenden [1]).

[1]) Vgl. des Weiteren: Idealismus oder Realismus. S. 80 ff.

Was aber den Zwang angeht, dem wir bei unserm Erkennen unterliegen, so erklärt sich dieser ja einfach aus dem Umstande, dass wir nicht erkennen, was wir wollen, sondern was ist, und was von unserm Willen ganz unabhängig ist. Wäre der Zwang nicht, so könnte das Erkennen nicht objectiv wahr sein. Deshalb ist es auch thöricht, auf dem übersinnlichen Gebiete den dort herrschenden Zwang gegen die Wahrheit des Erkennens verwerthen zu wollen. Die sog. Denkgesetze sind nichts Anderes als Erkenntnissgesetze, und sie reduciren sich darauf, dass es nicht in unserer Macht steht, Etwas als seiend aufzufassen, was nicht ist. In dieser Weise wird Jeder über das logische Denken urtheilen müssen, der nicht Kant, Hegel oder Schelling, sondern sein eigenes Bewusstsein um Rath fragt. In unserm Bewusstsein manifestirt sich das logische Denken deutlich als ein wahres und wirkliches und deshalb natürlich auch an den Zwang der intelligibeln Objecte gebundenes Erkennen. Denn dasselbe vollzieht sich ja durch Urtheile; von einem Urtheil schreiten wir fort zum andern. In jedem Urtheil aber wird Etwas für wahr erklärt, und wenn das also mit Bedacht geschieht, so muss das für wahr Erklärte auch als wahr erkannt sein. Darum ist das logische Denken ein fortschreitendes Erkennen, ein successives Aufgreifen objectiver Wirklichkeit. So liegt die Sache für den, der auf sein Bewusstsein achtet, also für den „Dogmatiker", dem die „Evidenz" massgebend ist. Wollen nun seine Gegner das Denken degradiren zur leeren Einbildung, wollen sie eine „Denknothwendigkeit" im Sinne einer lediglich subjectiven Nöthigung, der die objective Gewähr der Wahrheit fehle, annehmen, dann werden sie diese Annahme eben auch beweisen müssen. Wenn sie aber gut berathen sind, dann sparen sie sich die Mühe; ihr Gegner wird das leere Hirngespinnst — mehr will es ja nicht einmal sein — einfach von der Hand weisen.

Am kürzesten lässt sich wohl die Theorie vom erkennenden „Apparat", welcher der „Controle" bedürfe, damit abthun, dass man sich einen Controleur präsentiren lässt, der kein „Apparat" ist. Oder w. d. i. man untersuche den Boden, auf den sich der Erkenntnisskritiker gleich im Anfang stellt, und frage, mit welchem Recht er diese Erkenntniss — eine Erkenntniss muss es ja sein — ohne Prüfung gelten lässt. Vor aller Prüfung hat er doch Nichts dafür einzusetzen, als eben die „Evidenz", die ihm nicht genügt.

Die gepriesene Erkenntnisskritik ist Nichts als der reine Pyrrhonismus, die totale Leugnung des menschlichen Erkennens. Oder muss man das Erkennen Dessen nicht leugnen, dem man ohne Gründe widersprechen zu dürfen glaubt? So behandelt man einen Blindgeborenen, der sich anmasst, über Farben zu urtheilen. Es wäre ja an und für sich nicht unmöglich, dass er trotz seiner Blindheit zufällig einmal das Richtige träfe; aber wenn das angenommen werden soll, dann muss es bewiesen werden; einstweilen wird das Urtheil ignorirt. Da haben wir den principiellen Gegensatz: Der „Dogmatiker" verlangt den Gegenbeweis, weil er das Erkennen gelten lässt, der Erkenntnisskritiker verlangt den Beweis, weil er das Erkennen nicht gelten lässt.

Kant wollte allerdings das Erkennen nicht leugnen, wollte sich nicht auf die Seite der Skeptiker stellen, sondern eine Mittelstellung zwischen diesen und den „Dogmatikern" einnehmen, aber thatsächlich stellte er sich voll und ganz auf die erstere Seite, wenn man nicht lieber sagen will, dass seine Stellung noch widersprechender war als die der Skeptiker. Während nämlich Letztere alles sichere Erkennen leugnen, die „Dogmatiker" aber dasselbe zugeben, that K. beides zugleich, indem er der Ansicht war, es gebe wohl ein sicheres Erkennen, aber nur das geprüfte sei sicher. Worauf natürlich die Skeptiker antworten werden: wenn das ungeprüfte nicht sicher ist, dann ist es auch das geprüfte nicht, da die Prüfung doch selber auch ein Erkennen ist.

VI. Schwierigkeiten gegen den Dogmatismus.

Mit allem Gesagten ist indessen der Streitpunkt noch nicht erledigt. Denn der dogmatische Standpunkt hat auch seine Schwierigkeiten. Hätte er solche nicht, dann würde der „Kriticismus" mit dem ganzen Gefolge der modernen Verirrung nicht entstanden sein, oder man würde doch endlich den Rückweg finden. Letzteres ist aber bekanntlich noch gar nicht der Fall. Scheint doch eher umgekehrt der Kriticismus noch weiter um sich zu greifen, selbst bei Denen, die im Allgemeinen der alten Philosophie durchaus unbefangen, ja wohlwollend gegenüberstehen und auch bestens mit ihr vertraut sind; wir erinnern nur an den schon genannten Dr. E. L. Fischer. Natürlich hält man auf dieser Seite den Kriticismus auch nicht für gefährlich und nicht für den Grund der heute in der Philosophie

herrschenden Misère; aber wenn der alte Standpunkt vollkommen befriedigte, so würde man ihn nicht verlassen haben.

Erinnern wir uns zunächst des so eben gegen Kant geltend gemachten Argumentes: wenn das ungeprüfte Erkennen nicht sicher ist, dann ist es auch das geprüfte nicht, da doch die Prüfung selber auch ein Erkennen ist. Trifft dieses Argument nicht alle Gegner der Skeptiker in gleicher Weise, die Dogmatiker so gut wie die Erkenntnisskritiker? Auch sie, die Dogmatiker, nehmen ja eine Prüfung am Erkennen vor, um die „Evidenz" zu constatiren, sowie auch dazu schon eine Prüfung nöthig war, um dem „evidenten" Erkennen den Vorzug vor jedem andern geben zu können. Ausserdem aber müssen die Dogmatiker, wenn sie das evidente Erkennen für sicher erklären, diese Erklärung auch begründen, falls sie mehr als eine leere Behauptung sein soll. Wie aber soll die Begründung gelingen können, da man in letzter Instanz doch wieder rekurriren muss auf die Evidenz? Welche Gründe man auch beibringt, immer wird die Argumentation diese sein: das evidente Erkennen muss sicher sein, denn — das ist ja evident! Noch deutlicher vielleicht tritt dieser Zirkelschluss an den Tag, wenn man nach dem Kriterium des Kriteriums fragt. Die Evidenz soll das Kriterium der Wahrheit sein, aber wo ist nun das Kriterium für die Richtigkeit dieses Kriteriums sowie für sein Vorhandensein in jedem Fall? In Ermangelung eines andern Kriteriums wird also die Evidenz sich selber beweisen müssen! Aber auch ein anderes, etwa weiter noch beizuziehendes Kriterium kann hier nicht helfen; denn bei diesem andern wiederholt sich dieselbe Frage, und sie wiederholt sich in infinitum. Ein zuverlässiges Kriterium der Wahrheit kann es also überhaupt nicht geben. Alles menschliche Erkennen — so wird nun weiter argumentirt — ist unsicher. Selbst der thatsächliche Beweis hierfür liegt ja vor: wir haben schon oft geirrt, selbst im Falle grösster Evidenz. Oder hat sich nicht die ganze Welt Jahrtausende hindurch geirrt bei dem „evidenten" Erkennen, dass die Sonne sich drehe, die Erde aber stillstehe? Und wer weiss, wie oft wir uns geirrt haben, ohne dass der Irrthum an den Tag gekommen ist! Aber auch wenn wir uns noch niemals geirrt hätten — bis jetzt: wer bürgt uns dafür, dass wir es in Zukunft nicht thun werden? Vor möglichem Irrthum könnte uns nur Infallibilität schützen, aber infallibel sind wir nicht. Kurzum, alles menschliche Erkennen ist unsicher. Es ist da nur eine relative Sicherheit möglich; diese

aber gewährt uns eher das erkenntnisskritische als das dogmatische Verfahren.

So ungefähr dürfte das gegnerische Plaidoyer lauten. Es läuft da Verschiedenes mit unter, was augenscheinlich wenig ins Gewicht fällt, aber Anderes ist wohl begründet. Das Kriterium der Wahrheit muss fallen. Ein solches ist unmöglich, und es bleibt, um den dogmatischen Standpunkt zu retten, Nichts übrig, als zuzusehen, ob man denn nicht ohne dasselbe fertig wird. Das aber dürfte nicht nur gelingen, sondern es zeigt sich, wie wir glauben, dass mit dem Wegfall des Kriteriums zugleich sämmtliche vorhin angeführten Bedenken schwinden. Sie alle haben ihre Wurzel im „Kriterium". Mit dieser Lehre blieb die alte Schule selber ihrem dogmatischen Standpunkte nicht ganz treu, sondern betrat — wenigstens mit einem Fusse — die Bahn der „Kritik", und es hätte nur grösserer Consequenz bedurft, um immer weiter in die Skepsis verstrickt zu werden. Dass das nicht geschah, verdankten die alten Lehrer wohl hauptsächlich ihrem Glauben, der ihnen, wiewohl die Philosophie keineswegs auf dem Glauben beruht, doch auch beim philosophischen Forschen stets als sicherer Leitstern diente. Der Glaube beruht nämlich auf dem Erkennen, aber nicht auf dem schwankenden, sondern auf dem sicheren Erkennen. Deswegen konnte letzteres unmöglich fahren gelassen werden, so lange der alte Glaube noch unerschüttert dastand. Als aber dieser ins Wanken gerieth, da verlor auch die alte Philosophie ihren Halt, und die latenten Keime des modernen Idealismus konnten sich jetzt ungestört entwickeln.

VII. Das sog. „criterium veritatis secundum quod" muss fallen gelassen werden.

Die Alten unterschieden ein criterium „per quod" und ein criterium „secundum quod". Dass ersteres nicht fallen gelassen werden kann, versteht sich von selbst, da man darunter das erkennende Vermögen oder Organ selbst versteht, welches beim Erkennen in Action tritt. Was die Störung verursacht und deshalb auf seine Nothwendigkeit geprüft werden muss, ist das criterium secundum quod. Man versteht darunter „das Kennzeichen, an welchem wir die Wahrheit oder Falschheit eines Urtheils erkennen, worauf wir also sehen müssen, um sicher zu sein, dass wir in einem ge-

gebenen Falle dem Inhalte nach richtig urtheilen." Jenes Kennzeichen, also die Evidenz, ist aber dann vorhanden, „wenn das Gedachte selbst, sei es unmittelbar durch sich, sei es durch beigebrachte Gründe, unserm Verstande in der Weise als wahr sich darstellt und einleuchtet, dass wir nothwendig urtheilen müssen, es sei so und könne gar nicht anders sein. So Stöckl[1]). In demselben Sinne äussert sich Tongiorgi in seinem sehr viel gebrauchten Lehrbuch der scholastischen Philosophie. „Veritatis criterium est indicium seu norma, secundum quam veritatem a falsitate distinguimus: quae proinde de veritatis possessione certos nos reddit." Nachdem dann die sinnliche Evidenz definirt worden als „necessaria objecti visibilitas" und die übersinnliche als „necessaria veritatis intelligibilitas", wird dieses Kriterium „infallibile veritatis indicium" genannt und die ganze Lehre scharf formulirt in folgenden Sätzen: „1. Nulla propositio evidens potest esse falsa. 2. E converso nulla propositio falsa potest unquam fieri evidens. 3. Qui de his duobus dubitat, scepticismo det victas manus necesse est" [2]). Wir können die Begründung dieser Sätze hier nicht in extenso wiedergeben, müssen aber bemerken, dass auf die gewichtigsten der vorhin erhobenen Einwendungen nicht eingegangen wird. Man erfährt nicht, wie es um das „Kriterium des Kriteriums" steht, wiewohl vor Aufstellung der „Evidenz" verschiedene „falsa criteria" zurückgewiesen werden, noch auch, wie es gerechtfertigt werden soll, dass nur ein geprüftes Erkennen für wahr erklärt wird, während doch die Prüfung selber ein Erkennen ist. Desgleichen lassen die über das missliche „infallibile" gemachten Bemerkungen viele Zweifel zurück. Befriedigend finden wir nur den Nachweis der Widersprüche, in die sich der Skeptiker verwickelt. Warum man aber, um dem Scepticismus zu entrinnen, eines criterium secundum quod bedürfe, darüber finden wir kein Wort.

Es wird nur einfach der Zweck und die Wirkung dieses Kriteriums angegeben. Dasselbe soll uns nämlich zur Unterscheidung

[1]) Lehrbuch d. Philosophie. 4. Aufl. I. S. 378 u. 383. Das scholastische Kriterium wird hier unter dem Terminus der „objectiven" Evidenz eingeführt mit der Erläuterung: „Unter subjectiver Evidenz verstehen wir nichts Anderes, als die klare und deutliche Erkenntniss einer Sache. Sie ist dann vorhanden, wenn wir einen Begriff, einen Satz, einen Beweis verstehen: das subjective Verständniss, welches wir davon haben, ist selbst das, was wir subjective Evidenz nennen." Die „objective" Evidenz wird definirt, wie oben angegeben.

[2]) Instit. philos. Vol. I. Pars II. Lib. III. cap. I. art. I. u. V.

der veritas von der falsitas dienen: norma secundum quam veritatem a falsitate distinguimus. Allein dieser Zweck dürfte doch auf ganz andere Art erreicht werden. Die veritas und falsitas liegt nicht in den Dingen, sondern im Urtheil über die Dinge. Es gibt wahre und falsche Urtheile. Nun aber handelt es sich doch in erster Linie nicht darum, wahre und falsche Urtheile zu unterscheiden, sondern es handelt sich darum, wahre Urtheile zu bilden. Solche aber können wir dann bilden, wenn wir die Dinge richtig erkennen, das ist wohl klar. Bedarf es nun aber, um die Dinge richtig zu erkennen, einer „Unterscheidung"? Wovon sollen wir denn die Dinge unterscheiden? Dieselben können nur entweder sein oder nicht sein, und es steht ihnen sonach kein positives Etwas gegenüber, von dem sie unterschieden werden müssten, wie solches bei den Urtheilen der Fall ist, wo auch das falsche Urtheil ein positives Etwas ist. Die Dinge brauchen also nur aufgefasst zu werden, so wie sie sind, dann ist der Erkenntnissakt vollendet. Zur richtigen Auffassung der Dinge aber wird doch wohl das cr. per quod genügen — andernfalls müsste ja der Mensch kein Erkenntnissvermögen besitzen; denn ein ungenügendes ist so gut wie keines. Darum scheint uns die Postulirung eines cr. secundum quod auf die Leugnung des Erkennens hinauszulaufen, wie sich das auch an Beispielen einigermassen illustriren lässt.

Schicken wir einen Blindgeborenen in einen Laden mit dem Auftrag, ein Stück rothes Tuch zu kaufen, so wird er sagen: woran soll ich denn erkennen, welches Tuch roth ist? Gib mir dafür ein „Kriterium" an! Vervollständigen wir nun diesen Vergleich durch die Annahme, dass sich bei gleichem Stoffe die rothe Farbe durch ein geringeres oder grösseres Wärmegefühl erkennen lasse, so haben wir das richtige „Kriterium" in seiner Funktion: der Blinde hat jetzt eine „norma secundum quam destinguit" (rubrum a non rubro), und von dieser norma lässt sich sagen, dass sie den Blinden „certum reddit." Würde er ein eigenes oder direktes Erkennen des Rothen besitzen, dann bedürfte er jener norma, also des „Kriteriums" nicht. Ein anderes Beispiel. Es gibt bekanntlich Menschen, welche ein gewisses Vorgefühl für das kommende Wetter haben. Gichtische wissen ja davon zu erzählen. Ihre Gichtschmerzen liefern ihnen ein ziemlich zuverlässiges „Kriterium", dessen sie aber nicht bedürfen würden, wenn sie einen direkten Einblick in die bevorstehende Witterung besässen.

Achten wir dann weiter auf die Wirkung jener norma, so ist sie augenscheinlich gleich Null. Sie soll uns „sicher machen“, aber wir sind ja schon sicher durch die Evidenz selber, da sie uns zwingt zu dem jedesmaligen Urtheil. Man achte nur auf die oben mitgetheilte Definition von Evidenz. Als Kriterium kommt letztere also zu spät; die Gewissheit ist schon vorhanden, und die Application des Kriteriums ist also überflüssig. Augenscheinlich haben wir es hier mit zwei verschiedenen Erkenntnissakten zu thun, einem direkten und einem reflexen Akte des Erkennens. Der erstere ist massgebend; letzterer aber, der jenen ersten zum Objekt hat, constatirt einfach das fait accompli, was für Niemanden Werth hat als für den, dem man darüber referiren will. In die Erkenntnisstheorie gehört solch ein historisches Referat selbstredend nicht hinein.

Aus dem Gesagten dürfte auch schon hervorgehen, wie wir die falschen und wahren Urtheile unterscheiden. Die Dinge erkennen wir direkt, und aus diesem direkten Erkennen heraus controliren wir die Urtheile über dieselben. Werden mir die beiden Urtheile: „In diesem Zimmer befinden sich Möbel“ und „In diesem Zimmer befinden sich keine Möbel“ mit dem Ansinnen vorgelegt, das wahre Urtheil herauszusuchen, so schaue ich nicht die Urtheile, sondern die Möbel an; je nachdem letztere existiren oder nicht existiren, ist das Urtheil wahr oder falsch. Wie aber mit den sinnlich wahrnehmbaren, so verhält es sich auch mit den intelligibeln Objekten. Auf sie ist der Erkenntnissakt in erster Linie gerichtet, und sie brauchen nur richtig aufgefasst, nicht aber „unterschieden“ zu werden; sind sie richtig aufgefasst, dann ist eo ipso über die Wahrheit des Urtheils entschieden, welches jene Auffassung einfach zum Ausdruck bringt. Sollte ein Zweifel über den richtigen Ausdruck entstehen, dann wäre hierfür ein neuer, selbständiger Erkenntnissakt nöthig, der jetzt natürlich nicht mehr lediglich die Dinge, sondern gleichzeitig den sprachlichen Ausdruck zum Objekt hätte.

Aus dem Gesagten dürfte auch noch deutlicher hervorgehen, welche Folgen es nach sich ziehen muss, wenn man ein criterium secundum quod für nöthig erklärt. Man erklärt dadurch das Erkennen, welches schon statt gehabt hat, und auf welches der reflexe Akt sich richtet, für nicht ausreichend. Denn wenn dasselbe ausreicht, was will dann der zweite Akt? Reicht es aber nicht aus, dann geht es dem zweiten, der ja keine grössere Gewähr für sich hat, ebenso, und — der Skepticismus ist da.

VIII. Lösung der Schwierigkeiten und Einwände.

Aus dem Gesagten wird man aber endlich auch schon entnommen haben, wie sich die Situation für den Dogmatiker klärt und erleichtert, wenn man das criterium secundum quod fallen lässt. Schon gleich fällt ja mit ihm auch das „Kriterium des Kriteriums“ weg, und es zeigt sich bald, dass die übrigen Schwierigkeiten sachlich von dieser erstern nicht verschieden sind, mit ihr also auch dahinfallen. So lag eine Schwierigkeit für den Dogmatiker darin, dass er beim Beweis für die Wahrheit des evidenten Erkennens im letzten Grunde nichts weiter vorzubringen weiss, als den Zirkel: dass das Evidente wahr sein muss, ist ja — evident. Jetzt aber braucht er sich mit diesem Beweise gar nicht abzuquälen. Denn er erklärt ja das Evidente jetzt gar nicht mehr für wahr. Damit stellt er sich aber doch nicht auf den Standpunkt des Skeptikers, der das Evidente für unwahr oder zweifelhaft erklärt, nein, er enthält sich einfach jeder Erklärung, die ihm ja auch nicht zusteht. Kann er denn wissen, ob das wahr ist, mas ein Anderer „evident“ findet? So darf sich die Wissenschaft nicht herausnehmen, in genere über das Erkennen zu urtheilen, dasselbe vor ihr Forum zu ziehen und massgebend darüber befinden zu wollen, welches Erkennen wahr und zuverlässig sei, und welches nicht. Verfährt sie in dieser Weise, dann spricht sie dem einzelnen Erkennenden das erkennende Vermögen ab. Thatsächlich aber verfährt sie doch so, wenn sie die Frage ventiliren zu müssen glaubt, ob das Evidente wahr sei. Darüber urtheilt hic et nunc der Erkennende selbst. Erklärt er einen Satz oder einen Beweis für „evident“, so heisst das, derselbe sei sicher wahr, und damit ist die Sache abgemacht. Die Wissenschaft hat hier kein Wort mehr beizufügen; zu jedem weitern Worte ist sie völlig incompetent. Entsteht für eine fremde Person — wir wollen sie B nennen — ein Zweifel, ob das wahr sei, was A „evident“ findet, und fordert nun B von A den Beweis der Wahrheit, so würde letzterer sagen: urtheile selbst; das und das sind meine Gründe. Vielleicht auch sagt er: ich brauche gar keine Gründe, die Sache ist mir unmittelbar evident. Jetzt ist B natürlich auf die Bethätigung seines eigenen Erkennens angewiesen, und je nach Befund der Sache stimmt er dem A bei oder nicht. Aber weder A noch B braucht sich bei der Wissenschaft Raths zu erholen, um sich von ihr sagen zu lassen, ob das, was er evident

findet, wahr sei. Wenn er das auf Grund des eigenen Erkennens noch nicht weiss, dann wird die Wissenschaft ihm auch nicht helfen können, da sie sich doch bei aller Belehrung immer wieder an sein eigenes Erkennen wenden muss. Einer Belehrung bedarf es aber in einem solchen Falle — sollte er irgend einmal vorkommen — thatsächlich auch nicht, sondern der Betreffende braucht nur darauf aufmerksam gemacht zu werden, dass er gedankenlos Etwas sucht, was er schon hat.

Eine sehr schlimme Sache ist es ferner mit dem „infallibile" veritatis indicium. Aber auch diese Schwierigkeit fällt jetzt weg; denn wenn wir überhaupt kein Kriterium brauchen, dann brauchen wir auch kein infallibles. Gerade hier zeigt sich aber auch wieder, wie man mit der Kriteriumslehre, d. h. mit der Lehre, dass zum sichern Erkennen ein Kriterium nothwendig sei, das Erkennen vernichtet. Wo nämlich das eigene Erkennen nicht ausreicht und wir deswegen auf eine fremde Autorität angewiesen sind, der wir Glauben schenken oder kurz: wo wir „glauben" sollen, da fordern wir eine Garantie, die wir beim eigenen Erkennen selber übernehmen. Auch beim eigenen Erkennen noch eine solche Garantie fordern, heisst also einfach jenen Fall verallgemeinern, die Zulänglichkeit des menschlichen Erkennens generell leugnen. Dass damit zu guter Letzt auch noch der Glaube seinen Halt verliert, ist leicht einzusehen. Wem sollen wir denn glauben? Das müssen wir doch wissen. Der Apostel sagt: scio cui credidi. Kürzer und treffender kann das Verhältniss von Wissen und Glauben nicht ausgedrückt werden[1]). Die scholastische Schule hat die wiederholt hervorgetretene Neigung, den Skepticismus aus der Philosophie in die Theologie hinüberzupflanzen, stets bekämpft, indem sie festhielt am natürlichen Erkennen als der sichern Grundlage des Glaubens. Ob aber der Modus dieses Kampfes der richtige war, das dürfte nach dem Gesagten zu bezweifeln sein. Man entrinnt dem Skepticismus bei consequentem Vorgehen dann nicht mehr, wenn man einmal das criterium secundum quod zum sichern Erkennen für nothwendig erklärt hat.

[1]) Kant sagt (a. a. O.) umgekehrt: „Ich musste das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu machen." Also K. weiss Nichts! Warum redet er denn soviel? Wer Nichts weiss, soll auch Nichts sagen. Aber viele haben sich an die „Aufhebung des Wissens" schon so sehr gewöhnt, dass sie die Empfindung für solche Widersprüche gänzlich scheinen verloren zu haben.

Wenn wir aber soeben sagten, dass wir beim eigenen Erkennen die Garantie der Wahrheit, die wir einer fremden Autorität gegenüber zu fordern berechtigt sind, selber übernehmen, so müssen wir auf diese Garantie noch etwas näher eingehen. Man könnte uns ja entgegnen: wie können wir, wenn wir einer fremden Autorität gegenüber Unfehlbarkeit fordern, diese Garantie selber übernehmen, da wir doch faktisch nicht unfehlbar sind? Auf diesen Einwurf indirect zu antworten, ist leicht. Schon die Frage wird genügen: woher weiss denn der Gegner, dass wir „faktisch" nicht unfehlbar sind? Wer verbürgt ihm dieses „Faktum"? Uebernimmt er dafür nicht selber die Garantie?[1]) Um aber auch direct zu antworten, ist es nöthig, dass wir uns jene Garantie sowohl wie den Begriff der Unfehlbarkeit etwas näher ansehen.

Es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, dass wir einer fremden Autorität gegenüber stets Unfehlbarkeit zu fordern berechtigt seien bezw. vernünftiger Weise eine solche fordern könnten. Wie sollte denn der Historiker zurechtkommen, wenn er seinen Geschichtsquellen nicht eher trauen wollte, bis deren Unfehlbarkeit nachgewiesen wäre! Nein, von den geschichtlichen Zeugen verlangt man Nichts weiter, als dass sie die Ereignisse, über die sie referiren, kennen konnten, und dass sie nicht absichtlich falsch referiren wollten, also dass sie die Wahrheit sagen konnten und wollten. Diese Garantie ist es nun, welche wir beim eigenen Erkennen selbst übernehmen. Wollen wir uns denn selbst belügen? Das wird ja kein Skeptiker denken können. Es bleibt also nur übrig, dass er das Erkennen leugnet.

Doch nein — der Skeptiker wird sagen, er leugne das Erkennen nicht, sondern er erkläre dasselbe nur für irrthumsfähig; wir seien ja nicht unfehlbar. Um ihn von dieser Stellung, die auf einem ganz irrigen Begriff von der Unfehlbarkeit beruht, abzubringen, müssen wir ihm die Frage vorlegen, was ihm denn wohl die Unfehlbarkeit, nach welcher er sich sehnt, eigentlich nutzen könnte? Wäre nicht noch etwas Weiteres nöthig? Offenbar. Wenn der liebe Gott ihm

[1]) Des Weiteren sagt Tongiorgi: Dubitare se dicit scepticus, eo quod veretur, ne in errorem incidat, si assensum praebeat. Vide ergo quam multa certo cognoscat. Certo cognoscit, quid sit dubium, quid certitudo, quid veritas, quid error, et qua in re haec inter se discrepent: noscit se posse errare, se timere se dubitare; noscit rationem propter quam dubitat; noscit sibi dubitandum esse; atque ante omnia existere se cognoscit. L. c. Lib. I. 421.

die Gabe der Unfehlbarkeit wirklich verliehe, so würde der Skeptiker ja noch immer fragen können: bin ich denn auch nun wirklich unfehlbar? Die Gabe selber nützt ihm nichts; er muss auch wissen, dass er sie besitzt. Zu diesem Wissen ist aber wieder ein besonderer Erkenntnissakt nöthig: die Erkenntniss der eigenen Unfehlbarkeit. Jetzt also wiederholt sich derselbe Zweifel, dieselbe Frage: kann ich bei dem zweiten Akt nicht irren? Und diese Frage wiederholt sich in perpetuum. Wer darüber ein wenig nachdenken will, wird wohl zur Einsicht kommen müssen, dass es mit dem skeptischen Standpunkt nicht richtig sein kann. Der Skeptiker denkt sich, das Erkennen sei incomplet, bis es durch die Unfehlbarkeit zur Completirung gelange, aber das ist ein Irrthum. Einer solchen Completirung bedarf das Erkennen nicht. Dasselbe ist von selber unfehlbar, wenn nur die störenden Einflüsse ferngehalten werden, durch die es mitunter getrübt wird, also z. B. zu rasches, flüchtiges Beschauen des intelligibeln Objectes, Leidenschaft, die bekanntlich blind macht u. s. w. Man wird ja schon merken, dass wir hier nur von der Unfehlbarkeit selbst, nicht vom Umfang des unfehlbaren Erkennens reden. Das menschliche Erkennen hat gewiss einen beschränkten Umfang, aber dieser Umstand hindert doch nicht, dass es, so weit es reicht, wahr und sicher sei. Sollte der Skeptiker aber nun diese Sicherheit noch immer bestreiten, weil wir niemals wissen könnten, ob die „störenden Einflüsse" genugsam ferngehalten seien, dann können wir ihn nur bitten, einfach die Consequenz zu ziehen und Nichts mehr für sicher zu erklären. Nicht einmal seinen Zweifel darf er dann mehr für sicher erklären.

Auch die weitere Frage, mit welchem Rechte denn nur das „evidente", also ein geprüftes Erkennen für wahr erklärt werde, während doch die Prüfung selber ein Erkennen sei, dürfte nunmehr gelöst sein. Wir erklären nämlich durchaus nicht bloss das evidente Erkennen für wahr. Dasselbe Anrecht auf „Wahrheitserklärung" wie das evidente Erkennen hat auch jedes andere. Die Wissenschaft hat hier überhaupt Nichts zu erklären. Das Erkennen und Fürwahrerklären ist Sache des Erkennenden selbst, der mit diesem Geschäft auch schon fertig ist, wenn die Wissenschaft mit ihrem Spruch, mit ihrem Wahrheitskriterium kommt. Er selber erklärt das Evidente für wahr und sicher, sowie er selber auch das Nichtevidente für zweifelhaft erklärt, und er selber übernimmt für beide Erklärungen auch die Verantwortung. Von letzterer wird ihn ja

doch die Wissenschaft nicht entbinden wollen? Dazu macht sie aber doch offenbar Miene, wenn sie dem Erkennenden sagt: was du für wahr erklärst, das ist wahr, und was du für zweifelhaft erklärst, das ist zweifelhaft. Sie geräth dadurch stark in Verdacht, dass ihrer Ansicht nach das Erkennen des Einzelnen nicht eher fertig und nicht eher zuverlässig sei, bis sie ihm die wissenschaftliche Approbation ertheilt habe. Es ist nun gewiss schon viel werth, dass die alte Schule sich nicht herausnimmt, jene Approbation zu verweigern und das natürliche Erkennen des Menschen für falsch oder unzuverlässig zu erklären, wie das von Seiten der modernen Erkenntnisskritik ganz ungenirt und systematisch geschieht, aber das Recht hierzu scheint doch auch die alte Schule für sich in Anspruch zu nehmen. Dadurch betritt sie, wie wir schon sagten, mit einem Fusse die abschüssige Bahn, und es dürfte rathsam sein, dass sie diesen Fuss baldmöglichst wieder zurückziehe. Will sie correkt verfahren, so tritt sie nicht sowohl für das „evidente" als vielmehr für das „natürliche" Erkennen ein und dispensirt sich dann von der Verpflichtung letzteres als wahr nachzuweisen. Das „evidente" Erkennen kann nur insofern betont und in den Vordergrund gestellt werden, als es das letzte Ziel des Forschens bildet, mit der erreichten Evidenz also das Erkenntnissgeschäft zum Abschluss gelangt. Deswegen aber braucht die „Evidenz" auch nicht ängstlich circumscribirt und definirt zu werden, gleich als ob man damit dem Einzelnen die Befugniss zum weitern Forschen absprechen wollte. Nein, Jeder mag forschen, so lange er will, aber wenn er vernünftig ist, dann sucht er Nichts, was er schon hat. Darin liegt der Fehler. Man hat die Evidenz für tausend Dinge, nach deren Wahrheit man gleichwohl forscht, weil man der Evidenz nicht traut. Dieses unvernünftige und widersinnige Misstrauen gegen das natürliche Erkennen gilt es zu bekämpfen, und so muss man allerdings hinweisen auf die „Evidenz", über welche hinaus doch Niemand Etwas suchen kann. Dieses Suchen hört bei den Dingen, die dem Suchenden selbst evident sind, von selber auf, sobald er jenes Misstrauen fallen lässt. Im Uebrigen aber mag Jeder seine Evidenz erhöhen, so lange und so weit er will.

Daher liegt es völlig neben der Sache, wenn Dr. Jünger in einer gegen des Verf. „Idealismus oder Realismus?" gerichteten Polemik zu dem Satze: „Für etwas Sicheres einen Beweis fordern ist Unverstand" bemerkt: „Was sicher ist, kann durch Beweise

doch recht wohl noch sicherer werden, indem es auf den Sicherheitsgrad solcher Prämissen gebracht wird, deren spezifische Sicherheit nach persönlicher Schätzung des Einzelnen ein höherer ist", und dann nach weitläufiger Ausführung zu dem Schlusse gelangt: „Wir glauben demnach zu der Conclusion berechtigt zu sein, dass jedwede auf die Sicherheit eines Objektes basirte Grenzfestsetzung für das Beweisen gänzlich abzulehnen sei."[1]) Eine solche „Grenzfestsetzung" nehmen wir durchaus nicht vor, vielmehr tragen wir der „persönlichen Schätzung des Einzelnen" vollauf Rechnung. Zum Belege dafür sei es uns gestattet, aus der 8 Seiten umfassenden Ausführung hier wenigstens einige Sätze anzuführen: „Der Realismus ist für den, aber auch nur für den beweisbedürftig, der am Dasein der Aussenwelt wirklich zweifelt; ihm muss dieser Zweifel durch einen Beweis benommen, das Unsichere durch Zurückführung auf ein Sicheres sicher gemacht werden. Die Frage der Beweisbedürftigkeit ist also hier, wie überall, rein persönlicher Natur. Wer den Realismus für eine »Hypothese« oder »Meinung« erklärt, muss gleichzeitig einräumen, dass er persönlich vom realen Dasein der Aussenwelt nicht oder doch nicht ganz fest überzeugt sei, dass er also wenigstens noch einen leisen Zweifel in diesem Punkte hege; kann er das nicht einräumen, muss er zugeben, dass er gar keinen, auch nicht den leisesten Zweifel habe — was will er dann noch? Er vermisst, was ihm nicht fehlt, er sucht, was er schon hat, er verlangt von Zweifeln frei zu werden, von denen er eingesteht, dass sie nicht vorhanden sind."[2]) Also eine Grenzfestsetzung für das Beweisen nehmen wir durchaus nicht vor, sondern wir lassen darin jedem Einzelnen volle Freiheit. Jeder hat ja seine Vernunft, und wenn er sie nicht hat, dann können wir sie ihm nicht geben. Wer also bezüglich des Daseins der Aussenwelt noch einige Zweifel hegt oder noch grössere Sicherheit dafür wünscht, der mag über diese Frage forschen und grübeln so lange er will; wir verlangen nur — oder geben ihm doch den Rath — dass er nicht forsche, trotzdem er überzeugt ist, und zwar überzeugt so fest wie möglich. Das ist es, was wir für „Unverstand" erklären, und dieser Fall liegt ja thatsächlich vor. Oder weiss denn nicht die ganze Welt, dass die Idealisten im praktischen Leben ganz waschechte Realisten sind? Wenn sie also noch Zweifel haben, dann wissen sie diese wenig-

[1]) Philos. Monatshefte 1886 S. 225 u. 232.

[2]) A. a. O. S. 14.

stens merkwürdig geschickt zu verbergen. Aber sie haben keine, wenn man nicht das als Zweifel bezeichnen will, dass sie unschlüssig vor ihrem eigenen Erkennen stehen, nicht wissend, ob sie demselben trauen sollen oder nicht. Ihre Stellung ist eben die erkenntnisskritische, und danach dürfen sie dem natürlichen Erkennen nicht trauen, bis es auf seine Echtheit geprüft ist. Der „Apparat" will ja eben studirt und „controlirt" sein.

Ob dieser Grundsatz nun wohl zu einer haltbaren Philosophie führen kann? Wer „Kritik" üben will, der übe sie zuerst einmal an diesem Grundsatz. Hoffentlich wird dann der alte „Dogmatismus" wieder auferstehen.

Wir haben schon früher einen Punkt erwähnt, wo der „Apparat" sich correkter benommen hat und benimmt, als die Wissenschaft, die ihm allerlei Fehler andichtete. Ein anderer Punkt liegt in der sog. copernicanischen Correktur. Die Sinne sollen schuld gewesen sein, dass die Welt Jahrtausende hindurch sich in dem Irrthum befand, die Erde ruhe, die Sonne aber bewege sich. Auch hier liegt der Irrthum eher auf Seiten der Wissenschaft. Was die Sinne uns melden, ist wahr, was die Wissenschaft aber beifügt, ist nicht wahr. Die Sinne kennen nur eine relative Bewegung, und eine solche findet zwischen Sonne und Erde ja auch wirklich statt. Die Wissenschaft aber kennt ja auch eine „absolute" Bewegung und eine „absolute" Ruhe: worin bestehen diese? Ist der Raum eine Realität, die Theile hat, „Orte" genannt, die successiv durchgewandert oder beibehalten werden können? Dieser Raum ist Nichts als ein Phantom der Wissenschaft, und wenn die Wissenschaft nun noch gar die Frage weitschweifig erörtert, wieviele Dimensionen jenes Phantom wohl haben möge, dann hat sie wahrhaftig keine Ursache despektirlich auf das Referat des sinnlichen „Apparats" herabzublicken. Körper haben Dimensionen, und diese Körperdimensionen bilden das Object der mathematischen Raumlehre.

Auch das übersinnliche Erkennen will Kant auf Fehlern ertappt haben, die nicht in vorschnellem Urtheil, sondern in der Natur des erkennenden Vermögens selbst begründet seien. Dahin gehören die „synthetischen Urtheile a priori" und die „Antinomien der reinen Vernunft." Vielleicht gehen wir ein andermal auf diese Dinge näher ein, um zu zeigen, dass überall Nichts vorliegt, als eine oberflächliche Beweisführung. Hier möchten wir uns nur die Frage erlauben, wie es denn möglich sein soll, das Erkennen auf Fehlern

zu ertappen, die in seiner natürlichen Organisation begründet liegen? Leiht man sich vielleicht zum zeitweiligen Gebrauch einmal einen richtig construirten Apparat? Merkwürdig: wo es sich darum handelt, das natürliche Erkennen zu verdächtigen, da sieht man jene Unmöglichkeit ein. Man hat richtig eingesehen, dass es nicht möglich sei, die Treue der „Bilder" zu controliren, die Untreue des Erkennens aber zieht man an's Licht! Wie erklärt sich das? Hat man vielleicht ein Interesse daran, das Erkennen herabzudrücken und zu bemängeln? Gewiss nicht; wäre das Interesse hier massgebend, so müsste gerade die umgekehrte Tendenz sich geltend machen, da doch das Erkennen eines der kostbarsten Güter des Menschen ist. „Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?" (S. Aug.) Wohl mag nicht gerade Jeder einen so aufrichtigen, mächtigen Drang nach wahrem Erkennen in sich verspüren, wie er in diesen schönen Worten sich ausspricht, aber den Werth des Erkennens im Allgemeinen weiss doch Jeder zu schätzen. Der Grund jener befremdlichen Erscheinung wird also anderswo zu suchen sein. Vielleicht liegt er in einem gewissen Hochmuthe, dem es ja schmeicheln muss, wenn man seinen Mitmenschen, ja der Mit- und Nachwelt gegenüber sich als Lehrer aufspielen und ihnen Dinge enthüllen kann, die bis dahin Niemand geahnt hatte[1]). Solcher Art aber sind doch die von der modernen Philosophie ausgehenden Enthüllungen. Alle Menschen, die Gelehrten nicht ausgenommen, waren bis dahin immer gewohnt gewesen, ihrem natürlichen Erkennen zu vertrauen, und wenn Irrthümer vorkamen, diese durch das Erkennen selber zu corrigiren. Aber nun werden sie belehrt, dass eben dies „Erkennen selber" unzuverlässig, ja total falsch sei; was uns objectiv erscheine, sei nur subjectiv, und über das wirklich Objective hätten wir nur „Hypothesen". Das sind bittere Enthüllungen, deren Entdeckung wohl ihren Reiz gehabt haben mag, die man sich aber nicht gefallen lässt, ohne „Kritik" zu üben an der „Kritik", die zur Vernichtung des ganzen menschlichen Erkennens geführt hat. „Kritik" ist ja nun die Losung;

[1]) Auch Pesch redet (bei einer Darlegung der Gründe, warum die Philosophie in einem so desolaten Zustande sich befinde) vom Hochmuthe mancher Philosophen in starken Ausdrücken: „Daher jene an Grössenwahnsinn grenzende Selbstüberschätzung, die unter den Philosophen eine gewöhnliche Erscheinung ist. Die meisten jener »Denker«, wir dürfen es sagen, sind in dem Punkte vollständig ausgeschämt." Welträthsel I. S. 78.

wohlan, so übe man sie gründlich. Es wird sich dann zeigen, dass eine halbe Kritik von Dogmatismus oder Realismus ab, die ganze aber wieder zu ihm zurückführt. Uebt man ganze Kritik, so dürfte es auch nicht mehr schwer sein, den Grund anzugeben, warum die Philosophie allein ausgeschlossen blieb von dem allgemeinen Fortschritt der Wissenschaften. In allen Wissenschaften nämlich hat man sich leiten lassen vom natürlichen Erkennen, oder wie man gewöhnlich sagt, vom gesunden Menschenverstande, in der Philosophie aber hat man ihn meistern wollen.

Die unendliche Menge.[1])

Von Eberhard Illigens.

Begriffsbestimmungen.

1. Die Grösse oder Quantität wird von Aristoteles in folgender Weise definirt: „Gross (quantitativ) heisst, was in Bestandtheile zerlegbar ist, von welchen jeder ein einzelnes und bestimmtes Ding ist“ (*ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἕκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι*).“[2]) Die Grösse im eigentlichen Sinne, welche im Gegensatze zu der intensiven Grösse, dem Grade einer Qualität, auch extensive Grösse genannt wird, erfordert also, dass die Theile, in welche das Ganze zerlegt werden kann, jeder für sich wieder ein abgeschlossenes Ganzes bilden können und nach erfolgter Theilung wirklich bilden. Die Grösse ist zweifacher Art, entweder discret (Menge, Zahl), oder continuirlich (stetig). Discret ist die Grösse, wenn die Theile auch schon vor der Zerlegung der Grösse ein abgeschlossenes Ganzes bilden, also jeder ein für sich d. h. nicht durch das Ganze bestehendes Sein hat; mithin verknüpft das Band, welches die einzelnen Theile der discreten Grösse umfasst, sie nicht zu einem einzigen physischen Sein; das Sein des Ganzen hat nur eine gedachte Einheit. Die Art der discreten Grösse (Menge) als solcher wird durch die Zahl bezeichnet. In der Zahl lässt sich eine materielle und eine formale Seite unterscheiden; das Materielle (Objective) in der Zahl ist die Vielheit von Einheiten; das Formale (Subjective) die Zusammenfassung dieser Vielheiten zu

[1]) Ein weiterer Artikel „Ueber die unendliche Ausdehnung“ von demselben Verf. wird später erscheinen. D. Red.

[2]) Metaph. IV. (V.) c. 13.

einer Einheit, wird nur durch den Denkgeist bewirkt. Die Zahl kann daher ein ens rationis cum fundamento in re genannt werden.

Kommt also bei der discreten Grösse die physische Einheit des Seins nicht dem Ganzen, sondern den Theilen zu, so verhält es sich bei der stetigen Grösse umgekehrt. Die stetige Grösse hat, auch abgesehen vom Denkgeiste, Einheit des Seins; erst nach der Theilung entsteht eine reale Vielheit. Die gewöhnliche Definition der stetigen Grösse lautet: „Stetig ist dasjenige, dessen Grenzen Eins sind (συνεχῆ, οὗ τὰ ἔσχατα ἕν)." Ein weiteres Eingehen auf die stetige Grösse setzen wir am besten bis zur Erörterung der Unendlichkeit derselben in einer besonderen Abhandlung aus.

2. Nunmehr haben wir den Begriff „unendlich" ins Auge zu fassen. Unendlich heisst dem Wortlaut nach so viel als ohne Ende, ohne Grenzen; der Begriff „unendlich" verneint also das Vorhandensein einer Beschränkung, einer Negation, ist also durchaus positiv, wenngleich er von uns, die wir den positiven Gehalt wegen unserer Endlichkeit nicht fassen können, nur im Wege der Negation der Beschränkung, also durch doppelte Negation, nicht durch direkte Position erkannt werden kann. Die Endlosigkeit kann zunächst eine zweifache sein; sie kann entweder schlechthin oder rücksichtlich einer Eigenschaft oder Beziehung verstanden werden. Die schlechthinnige Unendlichkeit, also die Unendlichkeit der ganzen Wesenheit nach kommt nur Gott zu; mit dieser Unendlichkeit haben wir uns hier nicht zu befassen; uns beschäftigt nur die Unendlichkeit der Grösse nach. Die unendliche Grösse kann wiederum zweierlei Art sein. Ist etwas in strengem Sinne unendlich gross, also der Grösse nach ohne Grenzen, so muss es in der Beziehung wenigstens, in welcher es unendlich ist, unvermehrbar sein d. h. es darf kein Ding in der betreffenden Rücksicht grösser als dasselbe gedacht werden können. Denn könnte ein grösseres Ding gedacht werden, so bildete die Grösse desselben die Grenze, welche von dem ersten nicht erreicht würde; der Ueberschuss der Grösse des zweiten über die Grösse des ersten müsste von letzterer negirt werden. Indessen wird nicht immer das Unendliche als unvermehrbar gedacht; man behauptet z. B. die unendliche veränderliche Dauer der Welt, also eine unendliche Menge von Veränderungen, obwohl die Veränderungen in ihrer Zahl noch vermehrt werden. Hier wird also unendlich im Sinne von unzählbar, unerschöpflich genommen. Die Grösse, welche unendlich in diesem Sinne genannt wird, wäre also nicht derart,

dass nicht eine noch grössere Menge gedacht werden könnte, sondern der Begriff derselben forderte bloss, dass sie durch Wegnahme eines endlichen Theiles nach dem andern nicht erschöpft werden könnte, sodass also nach jeder successiven Ausmessung noch ein (unendlicher) Rest verbleibt; hier würde nicht gerade ausdrücklich ein Ende der Grösse verneint, sondern die Erreichung dieses Endes durch successives Fortgehen von einem Theile zum andern geleugnet. Ob nun die Begriffe „unvermehrbar“ und „unzählbar“ zusammenfallen, sei hier nicht untersucht; vorläufig werden wir gut thun, diese beiden Begriffe noch zu scheiden.

Es erübrigt noch, die sonst gebräuchlichen Unterscheidungen des Unendlichen anzugeben. Zunächst treffen wir da die Eintheilung in kategorematisch und synkategorematisch unendlich. Kategorematisch nach seiner ursprünglichen Bedeutung würde ein Begriff sein, der selbständig eine Eigenschaft ausdrückt, wogegen ein synkategorematischer Begriff nur die Bestimmung eines anderen Begriffes bezeichnet. Im ursprünglichen Sinne würde diese Eintheilung also zusammenfallen mit der Eintheilung in unendlich schlechthin (simpliciter) und unendlich in einer Rücksicht (secundum quid). Doch nimmt man jetzt das kategorematisch Unendliche gleichbedeutend mit actual unendlich und das synkategorematische Unendliche mit potenzial unendlich. Actual unendlich ist diejenige Grösse, der die Unendlichkeit wirklich (actu) zukommt, die also, wie sie wirklich ist oder als wirklich gedacht wird, unvermehrbar oder unzählbar ist. Unter dem potenzial Unendlichen, welches im Gegensatze zum actual Unendlichen oder infinitum auch das indefinitum genannt wird, pflegt man eine Grösse zu verstehen, welche insoweit sie actual, zwar endlich ist, welche aber immerfort der Vermehrung fähig ist, also das unendlich Vermehrbare.

§ 1.

Eine unendliche Anzahl existirender Realitäten ist unmöglich.

3. Dieser Satz, mit dem wir unsere Erörterung über die Unendlichkeit der discreten Grösse beginnen, soll Geltung haben, mag man unendlich im Sinne von unvermehrbar oder auch nur von unzählbar fassen. Wir behaupten also:

A. Eine unvermehrbare Anzahl existirender Realitäten ist nicht denkbar.

Es kann nicht eine solche Anzahl oder Menge existirender Realitäten, — seien dieses nun Substanzen, seien es als real verschieden gedachte Theile derselben, seien es irgendwie real gedachte Accidenzien oder Beziehungen, — gedacht werden, dass nicht eine noch grössere Menge existirender Realitäten denkbar wäre. Und, da es sich hier nicht darum handelt, ob eine Ursache existirt, welche jede denkbare Anzahl von Realitäten verwirklichen kann, sondern lediglich die denkbare, sich nicht im Begriffe widersprechende Existenz in Betracht kommt, so enthielte eine unvermehrbare Anzahl existirender Realitäten bereits jede Realität, deren Existenz denkbar wäre: alle möglichen Realitäten wären verwirklicht. Die Unmöglichkeit einer solchen unvermehrbaren Zahl hat man in der Weise aus dem Begriffe oder der Entstehung der Zahl zu folgern gesucht, dass man sagt, die Zahl bestehe aus bestimmten Einheiten, deren jede von dem Denkgeiste bezeichnet werden könne; nachdem aber alle Einheiten einzeln bezeichnet seien, verbleibe kein Rest mehr; mithin sei nach dem Satze „infinitum non est pertransire“ jede Zahl eine endliche. Aber es fragt sich, ob in jeder Zahl die sämmtlichen Einheiten der Reihe nach einzeln bezeichnet werden können, so dass man einmal zu Ende kommt; deshalb gilt ein solcher Beweis nur dann, wenn man das Wort „Zahl“ in einem etwas engeren, wenngleich ursprünglichen Sinne fasst und nur von einer Zahl bei derjenigen Vielheit reden will, deren constituirende Einheiten sämmtlich eine nach der andern bezeichnet werden können. Ein solcher engerer Begriff der Zahl wird freilich als der allein zu verwirklichende übrig bleiben, wenn die Existenz einer anderen, als der vorbeschriebenen Vielheit, als unmöglich nachgewiesen sein wird; aber vor diesem Nachweise dürfte es, um einen blossen Wortstreit zu vermeiden, sich empfehlen, von der Zahl einer jeden Vielheit zu sprechen; immerhin wird durch die angeführte Demonstration nur bewiesen, dass, wie es am Tage liegt, eine unendliche Zahl in dem angegebenen engern Sinne unmöglich ist; es bleibt dann immer noch die Frage offen, ob nicht eine unvermehrbare Menge oder Vielheit von existirenden Dingen, mit deren Auszählung man nie zu Ende kommt, denkbar sei. Die so gestellte Frage kann man auf den ersten Blick leicht in folgender Weise zu lösen sich ver-

sucht fühlen. Wenn die Anzahl irgend welcher Realitäten unvermehrbar wäre, so müsste auch die Zahl der in dieser Anzahl enthaltenen Zehner unvermehrbar sein, weil sonst bei Vermehrung der Zehner auch die Einer vermehrt würden; es kann aber die Zahl der Zehner nicht unvermehrbar sein, weil die Zahl der Einer grösser ist, als die der Zehner. Diesem Argumente dürfte, obgleich es nicht selten und in den verschiedensten Variationen vorgebracht wird, dennoch keine Beweiskraft zuzuschreiben sein; der Fehlschluss wird durch den Doppelsinn der Unvermehrbarkeit der Zahl der Zehner veranlasst. Wenn man die Zahl der Zehner nämlich unvermehrbar nennt, so kann erstens damit ausgedrückt werden sollen, dass es keine Menge irgend welcher Realitäten geben kann, welche grösser ist als die Menge der Zehner; zweitens kann damit gesagt werden, dass nicht mehr Zehner existiren können, als in der unvermehrbaren Anzahl bereits enthalten sind; nur in diesem zweiten Sinne würde bei einer unvermehrbaren Anzahl der Einer auch die Zahl der Zehner unvermehrbar sein und dadurch die Folgerung, dass durch Vermehrung der Zehner auch die Einer vermehrt würden, beseitigt. — Aber, so wendet man ein, wenn die Zahl der Zehner abstrakt, also ohne Rücksicht darauf, dass sie die Menge der Zehner bezeichnet, gefasst wird, ist dann diese abstrakte Zahl vermehrbar oder unvermehrbar? Freilich vermehrbar; aber was heisst das? Doch nur, dass mehr Realitäten, also z. B. Einheiten existiren können, als die als unvermehrbar angenommenen Zehner; hierin dürfte aber kein Widerspruch liegen, wenn man nur bedenkt, dass die Zahl der Zehner auch als abstrakte Zahl derart sein muss, dass man durch successives Fortnehmen von Einheiten die Zahl nicht erschöpft.

4. Wodurch aber ist eine unvermehrbare Anzahl existirender Realitäten als unmöglich nachzuweisen? Zunächst leuchtet ein, dass nicht von einer einzigen Art von Dingen so viele existiren können, dass nicht eine noch grössere Zahl existirender Dinge denkbar wäre; denn ausser den Dingen der einen Art können noch Dinge einer anderen Art als existirend gedacht werden. Weiterhin aber können von Dingen einer Art nicht so viele existiren, dass nicht noch mehr Dinge derselben Art existiren können. Es dürfte schwer sein, im Ernste diesen Satz zu leugnen; bei der grossen Menge aber von Absurditäten, welche in Betreff der unendlichen Grösse aufgestellt sind, dürfte es dennoch nicht verfehlt sein, einen vollen

Beweis dafür zu liefern. Zunächst führen wir als Beweis die absolute Möglichkeit an, die Art eines Individuums zu ändern. Wenn man annehmen wollte, dass eine solche Anzahl z. B. von weissen Pferden existirte, dass nicht mehr weisse Pferde existiren könnten, so können doch noch schwarze Pferde existiren; nun ist es aber zum Mindesten der göttlichen Allmacht ganz gewiss möglich, die schwarze Farbe eines Pferdes in die weisse zu verwandeln, mithin die Anzahl der weissen Pferde um Eins zu vermehren; also ist die gemachte Annahme unmöglich. Wollte man dagegen bemerken, dass eine unvermehrbare Anzahl weisser Pferde nur dann existiren könnte, wenn alle möglichen schwarzen, fuchsigen etc. Pferde zuvor ihre Farbe mit der weissen vertauscht hätten, so bleibt freilich den Gegnern eine solche Behauptung als nothwendige Consequenz ihrer Annahme; aber diese Consequenz beweisst nur die Unmöglichkeit der Annahme. Denn es ist bedingungslos möglich, dass schwarze Pferde existiren; es ist nicht abzusehen, wie die Existenz derselben unmöglich würde, mag man so viel weisse Pferde als existirend annehmen, als man will. Ausserdem erhellt die Nichtigkeit des Einwandes aus folgender Erwägung. Wenn von der unvermehrbaren Anzahl der weissen Pferde die Anzahl derjenigen Pferde subtrahirt würde, welche erst durch Vertauschung ihrer schwarzen Farbe weiss geworden sind, so ist offenbar die Anzahl der alsdann verbleibenden weissen Pferde vermehrbar. Nun kann aber doch gewiss nicht geleugnet werden, dass alsdann Gott ebenso gut ein weisses Pferd schaffen kann, als dass er ein schwarzes schaffte und dessen Farbe änderte.

Einen zweiten Beweis für die Unmöglichkeit, dass unvermehrbar viele Dinge einer Art existiren, bietet die Theilbarkeit der Dinge. Mag die Anzahl von z. B. existirenden Ringen beliebig gross sein, ganz unbestreitbar ist es doch möglich, dass einer der Ringe in 2 Hälften getheilt und jede Hälfte wieder zu einem Ringe zusammengefügt wird. Mithin kann keine Anzahl existirender Ringe derart sein, dass nicht noch eine grössere existiren kann; in ähnlicher Weise lässt sich von allen Substanzen, die in gleichartige und mit dem Ganzen unter dieselbe Art fallende Theile zerlegbar sind, argumentiren. Was aber von theilbaren Substanzen in dieser Beziehung gilt, das muss auch bei untheilbaren Substanzen Geltung haben. Wie gross auch z. B. die Anzahl existirender Geister sei, so kann immer eine gleiche Anzahl Ringe existiren, wie sich aus

Vorhergehendem folgern lässt. Denn wenn die Anzahl der Ringe, welche existiren könnten, nicht bis zur Anzahl der existirenden Geister reichte, so müsste sie bis zu einem gewissen Theile der Anzahl der Geister reichen, aber nicht weiter; letzteres ist aber nicht möglich, weil jede Anzahl von Ringen, die als existirend gedacht werden können, noch der Vermehrung fähig ist; da ferner, wie sich aus Folgendem ergeben wird, jede Anzahl existirender Ringe auch zählbar ist, also ganz gewiss endlich, so ist auch jede Anzahl existirender Geister endlich, also vermehrbar. In derselben Weise kann man folgern, dass es nicht so viel Ursachen geben kann, dass nicht noch mehr möglich, dass nicht so viel Bewegungen stattfinden können, dass nicht noch mehrere denkbar bleiben u. s. w., überhaupt, dass nicht von irgend welchen Realitäten einer Art so viele existiren können, dass nicht die Existenz noch mehrerer möglich ist.

Für den letzten Satz kann ein dritter und zugleich wohl der stärkste Beweis daraus abgeleitet werden, dass offenbar die Zahl existirender Realitäten einer Art nicht unvermehrbar sein, also alle möglichen Realitäten dieser Art einschliessen kann, wenn diese Zahl durch successive Fortnahme von einzelnen Einheiten erschöpflich ist; dass aber letzteres bei jeder Zahl existirender Realitäten der Fall sein muss, werden wir in Folgendem zeigen.

Wenn aber die Anzahl der existirenden Realitäten einer Art nicht unvermehrbar sein kann, so unterliegt es sicher keinem Zweifel, dass überhaupt die Anzahl existirender Realitäten aller vorhandenen Arten nicht so gross sein kann, dass nicht noch eine grössere Anzahl von irgend welchen Realitäten existiren kann, dass es also nicht eine schlechthin unvermehrbare Anzahl existirender Realitäten geben kann. Hierzu nämlich wäre erforderlich, wie Balmes mit Recht bemerkt, dass sowohl die Anzahl der Realitäten jeder Art als auch die Anzahl der Arten unvermehrbar wäre.

B. Es kann keine unzählbare Menge von Realitäten existiren.

5. Wenn vorstehend auch gezeigt, dass es keine unvermehrbare Vielheit von Realitäten geben kann, so bleibt noch die Frage offen, ob nicht so viele Realitäten existiren können, dass sie nicht gezählt werden d. i. nicht die eine nach der anderen bezeichnet werden kann, so dass man einmal zu Ende kommt: wenn eine solche unzählbare oder, wie sie Cantor nennt, transfinite Menge von

Realitäten existirte, so könnte man successiv beliebig viele Realitäten von dieser Menge weggenommen denken; nie aber würde man durch successive Wegnahme endlich vieler Elemente dazu gelangen, die ganze Menge auszuschöpfen, also alle Realitäten fortzunehmen. Dem Begriffe einer solchen Vielheit widerspräche auch die Vermehrbarkeit nicht; wenn daher eine unzählbare Menge möglich wäre, so könnten ihrer auch mehrere existiren. Eine solche unzählbare oder transfinite Anzahl wird unter Anderen auch von allen Denjenigen angenommen oder stillschweigend vorausgesetzt, welche behaupten oder doch für möglich halten, dass die Welt ewig existirt habe und ewig in Bewegung gewesen sei. Denn in diesem Falle ist die Anzahl der einzelnen Bewegungen sicherlich keine auszählbare, sie ist aber auch nicht unvermehrbar, weil ja den Bewegungen fortwährend noch neue hinzukommen; es müsste mithin die Anzahl der Bewegungen unzählbar sein.

Bevor wir nun daran gehen, die Unmöglichkeit einer unzählbaren Menge existirender Realitäten nachzuweisen, sei es uns gestattet, einige kurze Bemerkungen vorauszuschicken. Zunächst genügt es für den zu liefernden Nachweis, wenn wir darthun, dass eine unzählbare Menge ausgedehnter Realitäten nicht existiren kann, denn jeder als existirend gedachten unausgedehnten Realität kann man eine ausgedehnte Realität zugeordnet denken; dass Letzteres etwa wegen Raum-Mangel nicht geschehen könne, wird Niemand behaupten wollen, der nicht den Raum für endlich erklärt; wollte man aber auch aus einem sonstigen Grunde Zweifel erheben und es nicht für ausgeschlossen erachten, dass nicht allen unausgedehnten Realitäten je eine ausgedehnte zugeordnet werden könne, so müsste die Möglichkeit der Zuordnung bei irgend einem Theile der unausgedehnten Realitäten aufhören; die Anzahl der diesem Theile zugeordneten ausgedehnten Realitäten wäre dann ein Maximum, was dem Nr. 4 Gesagten entgegen ist.

Sodann wird der gedachte Nachweis bezüglich der ausgedehnten Realitäten, mithin nach dem soeben Bemerkten auch bezüglich jeglicher Realitäten geliefert sein, wenn sich zeigen lässt, dass die Anzahl derjenigen Körper, welche sich in einem Raumtheile mit zwei endlichen Dimensionen befinden können, immer eine zählbare sein muss; alsdann nämlich ist wegen der Vertauschbarkeit der Dimensionen unter einander die Anzahl der Körper, welche als im

Raum existirend gedacht werden können, ein Produkt aus drei endlichen Faktoren, also endlich.

Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass man in jeder Strecke eines Raumtheiles mit zwei endlichen Dimensionen alle darin ganz oder zum Theil enthaltenen Körper, eventuell bei genügender Verkleinerung, innerhalb dieser Strecke in einer Reihe hintereinander geordnet denken kann.

6. Nach diesen Vorbemerkungen werde ein doppelter Beweis gegen die Möglichkeit einer transfiniten Anzahl angetreten.

Erster Beweis. Nehmen wir an, es existirte eine transfinite Anzahl hinter einander geordneter Kugeln; greifen wir aus dieser Anzahl eine beliebige Kugel A heraus, so muss wenigstens die Anzahl der an einer Seite, wir wollen sagen rechts von A befindlichen Kugeln eine transfinite sein. Denken wir uns nun von A zu einer jeden rechts befindlichen Kugel je ein Seil derart gezogen, dass dasselbe, indem es zwei Kugeln verbindet, zugleich auch alle zwischen diesen Kugeln befindlichen Kugeln verbindet; es ist nun, wenn ich irgend ein Seil wähle, immer ein anderes vorhanden, welches eine Kugel mehr verbindet, als das erstere, es sei denn, dass das erstere alle Kugeln verbindet. Weiterhin kann man ein Seil gezogen denken, welches alle Kugeln verbindet. Letzteres Seil kann keine Kugel verbinden, welche nicht schon wenigstens von einem der erstgedachten Seile verbunden wird; mithin muss unter den erstgedachten Seilen eines sein, welches gleichfalls alle Kugeln verbindet. Es verbindet also von den erstgedachten Seilen ein Theil je eine endliche Anzahl von Kugeln, eines jedoch (oder mehrere) eine unendliche (transfinite) Anzahl Kugeln. In diesem Schlusse liegt ein Widerspruch, wie sich aus folgender Betrachtung ergiebt. Diejenigen Seile, welche nur endlich viele Kugeln verbinden, seien weiss, die anderen gelb; diejenigen Kugeln, welche nur von gelben Seilen verbunden werden, seien gelb, dagegen die übrigen, welche also auch von weissen Seilen verbunden werden, weiss. Es gibt nun ein Seil, welches alle weissen Kugeln, aber keine gelben verbindet, ferner ein anderes, welches alle weissen und eine gelbe verbindet. Das letztere Seil verbindet unzählbar viele, das erstere aber endlich viele Kugeln; man erhält also durch Hinzufügung einer Einheit zu einer endlichen Zahl eine unendliche Vielheit, was unmöglich ist.

7. Zweiter Beweis. Wie den vorigen, so kleiden wir auch diesen Beweis am besten in ein möglichst concretes Beispiel. Es sei also eine unzählbare Menge hintereinander geordneter Stäbe vorhanden. Wir zeigen nun zunächst, dass es in jeder Reihe existirender Realitäten eine letzte geben muss d. h. eine solche, welche von einem in der Reihe beliebig gewählten Anfangspunkte eine grössere Entfernung hat, als jedes andere Glied der Reihe. Zu diesem Zwecke denken wir uns eine vom Punkte A sich nach rechts erstreckende Reihe von Stäben, deren Menge mit m bezeichnet werde; wenn nun zur Rechten jedes in der Reihe befindlichen Stabes sich noch ein anderer Stab befände, so müssten in der Reihe m Stäbe vorhanden sein, welche zu je einem anderen der Reihe angehörigen Stabe rechte Nachbarn wären; der dem Punkte A zunächst befindliche Stab ist aber zu keinem Gliede der Reihe rechter Nachbar; es würden also ausschliesslich des ersten Stabes gerade so viele Stäbe in der Reihe vorhanden sein, als einschliesslich desselben, also $n = n + 1$ sein. Zur Vermeidung dieses Widerspruches müssen wir annehmen, dass es in der Reihe einen Stab gibt, dem zur Rechten kein anderer benachbart ist, der also von A aus der „letzte“ ist oder vielmehr zur Abkürzung heissen möge. Nunmehr stösst der weitere Beweis auf keine Schwierigkeit mehr. Entweder nämlich ist der „letzte“ Stab von A endlich oder unendlich weit entfernt. Im ersteren Falle ist die Anzahl der Stäbe offenbar eine endliche; im letzteren ist ein Theil der Stäbe endlich, ein anderer unendlich weit entfernt; unter den endlich weit entfernten gibt es nach dem vorigen einen „letzten“ Stab; der rechte Nachbar dieses letzten endlich weit entfernten Stabes gehörte aber zu den unendlich weit entfernten Stäben, obwohl er nach der Annahme nur endliche Entfernung von demselben hat oder direct an ihn anstösst. Zur Lösung dieses Widerspruches reicht es nicht hin, die Entfernung des letzten, endlich weiten Stabes von seinem rechten Nachbarn unendlich weit zu nehmen, da man alsdann diese Entfernung mit Stäben ausgefüllt denken könnte.

8. Der vorstehenden Entwicklung tritt die von G. Cantor in sehr interessanten Untersuchungen begründete Theorie der transfiniten Zahlen entgegen.[1]) Nach derselben hängt die Anzahl einer unend-

[1]) S. Mathem. Annalen Bd. 15. 17. 20. 21 u. 23. Borchardts Journal Bd. 77 u. 84. (Grundlagen d. allgem. Mannigfaltigkeitslehre).

lichen Menge von der Anordnung ihrer Elemente ab; derselben Menge können nach den verschiedenen Arten ihrer Anordnung unendlich viele Anzahlen zukommen; so biete das Resultat m = m + 1 gar nichts Widersprechendes dar. Um die Begründung dieses Einwandes näher kennen zu lernen, ist es von Nöthen, den Anzahlbegriff kurz zu erörtern. Zwei endliche Mengen werden von gleicher Anzahl genannt, wenn sie sich gegenseitig eindeutig und vollständig, also je ein Element der einen je einem Elemente der anderen zuordnen lassen, so dass aus keiner der beiden Mengen ein Element übrig bleibt, dem nicht ein Element der anderen Menge verbunden wäre. Aus diesem Anzahlbegriffe folgert nun Cantor, dass die Anzahl einer unendlichen Menge durch ihre Anordnung modifizirt werde. So habe z. B. die Reihe der ganzen positiven Zahlen von 1 ab gleiche Anzahl mit der Reihe der ganzen positiven Zahlen von 101 ab; denn, so heisst die Begründung, es braucht blos angenommen zu werden, jedes Glied der ersten Reihe sei dem um 100 grösseren Gliede der zweiten Reihe zugeordnet, und es bleibt in keiner der beiden Reihen ein Glied, welches nicht einem Gliede der anderen Reihe zugeordnet ist.

Was haben wir nun zu entgegnen? Wenn bloss abstracte Zahlen und die Festsetzung ihrer Beziehungen in Betracht kämen, so wäre hier nicht die Stelle, um über die Richtigkeit der Theorie oder vielmehr nur der Ausdrucksweise zu rechten. Es sollen aber, wie ausdrücklich erklärt wird, die aufgestellten Sätze auch auf Mengen existirender oder als existirend angenommener Dinge Anwendung finden. Und da müssen wir die Veränderung der Anzahl durch die Anordnung der Elemente entschieden bestreiten und die Behauptung gegenüberstellen, dass, wenn zwei Mengen existirender Realitäten, Element für Element, in irgend einer Verbindung beiderseits vollständig zugeordnet werden können, alsdann auch bei jeder beliebigen Verbindung je eines Elementes der einen Menge mit einem der anderen auch jedes Element der letzteren Menge verbunden ist. Beweisen wir nun diese Behauptung, ohne dass wir die Endlichkeit der Mengen voraussetzen.

9. Wenn eine Menge von weissen Kugeln einer Menge von schwarzen Kugeln, Element für Element, beiderseits vollständig zugeordnet ist, so kann jede beliebige andere Zuordnung durch Vertauschungen von schwarzen Kugeln mit einander zu Wege gebracht werden. Wird nämlich die Menge als unendlich angenommen, so

kann zwar im Allgemeinen die zu erzielende Anordnung nicht durch eine endliche Anzahl von Vertauschungen je zweier Elemente erreicht werden; wohl aber würde sie durch solche Vertauschungen erreicht, wenn in irgend einer Reihenfolge nacheinander bei jedem zu vertauschenden Gliede die Vertauschung vorgenommen würde. Nun aber ändert sich, wie zugestanden wird, durch keine Vertauschung je zweier Elemente die Anzahl; mithin bleibt letztere auch in der neuen Anordnung dieselbe. Gegen diesen Beweis können die Gegner sich nicht auf den Satz: „Infinitum pertransiri non potest“ berufen; denn wer unendlich viele gleichzeitig seiende Realitäten als möglich einräumt, wird auch unendlich viele nach einander erfolgende Acte zugeben müssen. Und was insbesondere den gedachten Autor betrifft, so nimmt derselbe eine Linie aus unendlich vielen, sämmtlich auseinander gelegenen Punkten bestehend an; bei dieser Annahme kann auch Nichts eingewendet werden, wenn ein endlicher Zeitraum aus unendlich vielen, von einander getrennten Augenblicken bestehend behauptet wird, sodass sogar in endlicher Zeit unendlich viele Acte nach einander stattfinden können.

Wenn zwei Mengen existirender Realitäten gegeben sind, so muss es doch lediglich von der Art der Vielheiten als solcher abhängen, ob bei der Verbindung je eines Elementes der einen Menge mit einem der andern sich ein Ueberschuss der einen Menge ergibt. Es kann hierbei nicht die Anordnung d. i. die Folge entscheidend sein, in welcher wir die Elemente geordnet denken. Denn diese Folge ist zunächst nur eine logische, keine reale, die Menge innerlich afficirende; denn wenn wir von einer ersten, zweiten u. s. w. Kugel reden, so ist dieses eine blosse Bezeichnung, die von unserer Willkür abhängig ist; es mag ja diese Bezeichnung sich auf ein reales Fundament, ein örtliches oder sonstiges Verhältniss der Elemente der Menge, stützen, indem wir als erste Kugel diejenige bezeichnen, welche uns oder irgend einem Punkte die nächste ist; aber es erhellt, dass wir jede zur Menge gehörige Kugel als die erste bezeichnen können, ohne dass mit der Veränderung der Bezeichnung an der Menge selbst, objectiv betrachtet, das Geringste geändert wird; auch das reale Fundament der gewählten Folge, das örtliche Verhältniss der Kugeln zu einander, kann durch regelloses Durcheinanderwirbeln auf die verschiedenste Art geändert werden, ohne dass die Menge als solche eine Aenderung erleidet. Denn, wenn man bei einer gegebenen Menge concreter Dinge sowohl

von der Beschaffenheit der Dinge, als auch von der Ordnung ihres Gegebenseins oder vielmehr von dem Verhältnisse der Dinge untereinander abstrahirt, so ergibt sich ein Allgemeinbegriff, der von Cantor die Mächtigkeit der Menge genannt wird; hiernach ist die Mächtigkeit nichts Anderes als die Menge als solche, die Vielheit in abstracto, man möchte sagen die Grösse der Menge. Wenn nun auch auf diesen Allgemeinbegriff kraft seiner Definition die Anordnung der Elemente keinen Einfluss hat, so ergibt sich doch andererseits aus seiner Definition, dass er sich ändern muss, wenn aus der Menge ein Element fortgenommen wird.

11. Gedenken wir hier noch eines schon oben angedeuteten Einwurfs der Gegner. Wenn man, so lautet derselbe, sich zwei Mengen Kugeln, die einen weiss, die anderen schwarz so numerirt denkt, dass in jeder der beiden Mengen jede Zahl als Nummer vorkommt, und dann jede weisse Kugel mit einer um 100 höher numerirten schwarzen verbunden denkt, so sind die weissen Kugeln sämmtlich verbunden, die schwarzen Kugeln mit den Nummern 1 bis 100 bleiben aber unverbunden. Diesem Einwurfe gegenüber sei bemerkt, dass derselbe keineswegs die Richtigkeit der Schlussfolgen in unseren vorstehenden Beweisen direkt angreift, sondern blos auf anderem Wege das Gegentheil zu demonstriren sucht. Und zwar geht der Gegenbeweis von der Voraussetzung aus, dass eine unendliche Menge von Kugeln, welche als Nummern alle möglichen Zahlen tragen, möglich sei. Diese Voraussetzung, mit welcher der Einwurf steht und fällt, wird durchaus unbewiesen gemacht, und ist nach dem Vorigen widersprechend.

Es sei hier noch kurz die Frage berührt, ob und inwiefern die Richtigkeit des beim kosmologischen Gottesbeweise oft vorkommenden Schlusses von einem verursachten Sein auf eine aus sich seiende Ursache, davon abhängig ist, ob eine Anzahl von unendlich vielen Realitäten möglich ist. Dem genannten Schlusse werde folgende Formulirung gegeben. Jedes nicht aus sich seiende Ding setzt eine Ursache voraus, die letztere, falls sie nicht aus sich, wiederum eine Ursache u. s. w. Wäre nun jedes Glied der ganzen Reihe der Ursachen eines Dinges selbst verursacht, so gäbe es in dieser Reihe so viele Glieder, welche ein Glied der Reihe verursacht hätten, als überhaupt Glieder der Reihe vorhanden sind. Das ist aber nicht möglich, weil das letzte Glied der Reihe kein anderes zur Reihe gehöriges Glied verursacht hat; mithin muss es eine unverursachte Ursache geben. Es erhellt, dass der vorstehende Beweis auch für eine unzählbare Reihe von Ursachen Gültigkeit hat, wofern nur eingeräumt wird, dass die Vielheit dieser Reihe ausschliesslich eines Elementes nicht dieselbe ist, wie die ganze Reihe. Die Anzahl der Ursachen aber eine unvermehrbare zu nennen, dürfte wohl Niemandem in den Sinn kommen.

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen und Referate.

Neuere Werke über Moralphilosophie.

(Fortsetzung.)

3) Ursprung der Sittlichkeit von H. Münsterberg. Freiburg, C. Mohr 1889.

Diese Schrift will nicht eigentlich das Wesen des Sittlichen darlegen, sondern auf evolutionistischem Standpunkte seinen Ursprung erklären. Aber gerade die hier gegebene Genesis der sittlichen Vorstellungen hängt so innig mit dem Wesen des Ethischen zusammen, dass letzteres gerade auf diesem Wege eine besonders anschauliche Darstellung oder sagen wir es sogleich, Entstellung erfährt. Wenn uns erzählt wird, dass der Urmensch wie der Wilde ohne alle sittlichen Ideen sind, dass die Ethnologen in einem Missverständnisse befangen waren, wenn sie den Tugenden und Lastern der Naturvölker irgend welche sittliche Bedeutung beilegten, dann können wir uns schon einigermassen denken, welchen Begriff M. vom Wesen des Sittlichen hat; sie ist ihm eine mehr oder weniger zufällige Erscheinung an der menschlichen Natur. Dies tritt noch deutlicher hervor, wenn die Anbildung der Sittlichkeit durch Erziehung, durch Eltern, Häuptlinge und Priester dargelegt wird. Allmählich haben die Menschen unter jenen Einflüssen sich gewöhnt, was sie früher aus egoistischen Neigungen thaten, mit Rücksicht auf das Machtgebot der Eltern, der Götter zu thun. Durch Association hat sich nun später mit der Handlung selbst ein ethisches Moment verbunden; denn die Sittlichkeit besteht nach M. in dem Handeln gegen die Neigung nach einem auctoritativen Gebote.

Am entschiedensten aber tritt die zufällige Bedeutung der Sittlichkeit bei M. da hervor, wo er ihren Werth gegenüber der Handlung aus Neigung eigens erörtert, und das objective Ziel bezeichnet, auf welches die Handlung gerichtet sein muss, um sittlich genannt werden zu können.

Nach M. ist das Sittliche durchaus nicht das Werthvollste. Höher als der Tugendhafte steht Derjenige, welcher aus reiner Neigung den Fortschritt der Menschheit fördert. Er sagt: „Wenn die Wirk-

lichkeit, wenn Natur und Geschichte ihr Gewicht zu irgend einer menschlichen Zwecksetzung in die Wagschale werfen sollen, so kann es nur für die geschehen, welche der thatsächlichen bisher abgelaufenen Weltentwickelung entspricht, welche als Ziel also den Punkt festhält, zu dem hin sich die Lebewesen als Gesammtheit bisher stetig bewegt haben. Wir dürfen die Richtung zu jenem Punkte hin zunächst noch nicht Fortschritt und nicht Vervollkommnung nennen; selbst das Wort Entwickelung würde eine günstige Präjudizirung vorwegnehmen. Wir können nur sagen, dass die bisherigen Veränderungen der Lebewelt, trotz der fortwährenden Gegenbewegungen im Einzelnen, sich für die Gesammtheit als stetige Differenzirung darstellen, und dass speciell in der Menschheit diese steigende Differenzirung sich als beständiges Wachsen der menschlichen Bedürfnisse und damit in Wechselwirkung sich als beständiges Wachsen der Mittel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse erwiesen hat. . . In dieser Richtung, die vom niedersten Lebewesen zum Menschen, vom halb thierischen Naturvolk zur heutigen Cultur geführt hat, in dieser Richtung, eben weil sie der gesammten Natur und Menschheit eigen war, müssen wir auch die weiteren und letzten Ziele der Menschen suchen und setzen. . . . Nicht weil jene Richtung gut ist oder schön ist — ihre unbedingte Bevorzugung hat zunächst mit der Sittlichkeit ebensowenig wie mit der Schönheit zu thun —, sondern lediglich, weil es die einzig natürliche, durch die Thatsachen (!) begründete und vorgezeigte, widerspruchslos ausdenkbare Zielrichtung ist.“

Sehr wahr ist der Grundgedanke, dass der Werth der Handlung nach ihren Zielen, und zwar nicht nach eingebildeten, mögen dieselben auch noch so erhaben sein, sondern nach wirklichen, thatsächlichen zu bemessen ist. Aber nur frevelhafte Leichtfertigkeit kann behaupten, die darwinistische Hypothese stelle die wahre alleinige Wirklichkeit dar, der Zweck aber, den uns die Vernunft wie die Offenbarung als Ziel des menschlichen Strebens hinstellen, sei einfach als Dichtung zu bezeichnen. „So lange die Weltbetrachtung, sagt er, nicht durch eine dogmatische, anthropomorphistische Anschauung beeinträchtigt ist, kann darüber ja kein Zweifel sein, dass nicht wir um eines Zweckes willen geschaffen, sondern die Zwecke von uns geschaffen und gesetzt sind. Aber auch nicht das Ziel kann das berechtigste sein, das lediglich durch die Verallgemeinerung der unter bestimmten historischen Bedingungen entstandenen Wünsche eines einzelnen Volkes geschaffen wird; nicht das kann der höchste allgemeine Menschenzweck sein, der entnommen ist aus den unter bestimmten Culturverhältnissen erwachsenen Hoffnungen einer einzelnen Religionsgenossenschaft.“

Nun, eine Zwecksetzung, in welcher die christlichen Völker Jahrhunderte ihr Glück gefunden und welche ihre geistige sittliche

Entwicklung auf das mächtigste gefördert, hat von rein geschichtlichem Standpunkte aus betrachtet doch mindestens ebensoviel Berechtigung als die ephemere Teleologie des Darwinismus, welche nur aus dem krampfhaften Verlangen, den Schöpfer zu beseitigen, begriffen werden kann. Die darwinistische Entwickelungshypothese ist so widerspruchsvoll, sie entbehrt so sehr jeder thatsächlichen Begründung, dass sie nur durch eine momentane Berauschung der Geister erklärlich wird. Wie mag man das Sicherste und Nothwendigste, die Sittlichkeit auf eine so luftige Hypothese bauen. Wenn aber auch in der organischen Natur die Weiterentwicklung als schwache Hypothese zugegeben würde: dass die Menschheit auch in geistiger, sittlich-religiöser Beziehung fortschreite, dass hier immer mehr Bedürfnisse befriedigt würden, ist so falsch, dass der Pessimismus gerade auf die entgegengesetzte Thatsache seine ethischen Systeme gründet. Und es ist nicht einzusehen, welchen Vorzug die darwinistische Zielsetzung vor der pessimistischen verdient, und wie der Verf. angesichts der steigenden Unglückseligkeit in der Welt, die als Wirklichkeit viel stärker hervortritt als der Fortschritt, behaupten kann: „Nicht das Ziel kann den Vorzug verdienen, dessen Erreichung mit der Vernichtung aller menschlichen Errungenschaften zusammenfällt und bei dessen Geltung alles Streben und Schaffen werthlos, ja schädlich wäre.“ Wenn das Ziel alles sittlichen Handelns kein höheres als die Menschheit ist, so macht es wenig Unterschied, ob ich mit dem Pessimismus durch mein Handeln das Ende des Elends herbeiführen helfe oder mit dem Darwinismus durch mein Schaffen neue Bedürfnisse zu befriedigen mich mitbemühe.

Doch sehen wir nun zu, wie der Verf. an seinem eingebildeten Ziele den Werth der menschlichen Handlungen, insbesondere der sittlichen misst. „Wenn wir diese Richtung als die unbedingt anzuerkennende, ihre Ziele als die unbedingt letzten erfassen, so sind wir dann allerdings zu einer Werthabstufung alles Handelns berechtigt und können nun mit Grund jene bisherige Veränderung in der Menschheit als Entwicklung, als Fortschritt, als Vervollkommnung bezeichnen, weil sie jenem letzten Ziele entgegenstrebt. In gleicher Weise sind damit alle vorübergehenden Einzelzwecke abgestuft; sie alle müssen aus jenem letzten Endzweck ihre Berechtigung ableiten, sie alle haben nur entlehnte Macht, nachdem die höchste Macht dem einen Endzweck anvertraut ist, der ja freilich selbst kein fester Punkt ist, sondern nur eine Richtung, kein irgend einmal erreichbares Ziel, sondern ein Ideal nur, dem wir uns stetig nähern, ohne es auch in unendlicher Zeit ganz zu erreichen. Wer diesen für den Menschen natürlichsten und deshalb höchsten Standpunkt erreicht hat, der kann nun auch nicht mehr im Zweifel sein über die Bedeutung des Sittlichen, über den Werth der sittlichen Ziele und Zwecke. Auch

die normale Sittlichkeit ist lediglich eins von den vielen Hilfsmitteln, durch welche die Menschheit ihre letzten Zwecke zu verwirklichen bemüht ist, sie steht nicht über, sondern neben zahlreichen andern Lebensformen, die in derselben Weise an dem Fortschritt und der Vervollkommnung mitwirken und nur soweit sie diesem höchsten Ziele wahrhaft dient, ist die Sittlichkeit werthvoll; wo die sittlichen Gebote diesem höheren Ziele nicht zuwenden, da ist das sittlich Werthvolle, von höherem Standpunkte betrachtet, werthloser als das sittlich Indifferente."

Wir müssen der Consequenz dieser Deduction volle Gerechtigkeit widerfahren lassen, einer Consequenz, die man bei andern Schriftstellern, welche den Standpunkt M.'s theilen, leider vermisst. Wenn der Fortschritt der Menschheit der Zweck ist, nach welchem das Sittliche bestimmt wird, dann hat die Sittlichkeit nicht mehr jenen eigenen über alle natürlichen Vorzüge menschlicher Leistungen erhabenen absoluten Werth, den ihr die Menschheit immer beigelegt hat; sie ist nur ein natürliches Mittel zur Erreichung rein natürlicher Güter neben vielen andern, und zwar nicht das werthvollste, sondern unter Umständen ein wenig brauchbares Vervollkommnungsmittel. Wir wissen ja, dass häufig sittlich verkommene Genies den Fortschritt der Menschheit mehr gefördert als die heldenmüthigsten Tugendacte. „Die fortwährenden Bereicherungen der Erkenntniss, die immer neuen Productionen in Technik und Kunst, Religion und Wissenschaft, die immer mannigfaltigeren Formen des Zusammenlebens der Einzelnen und der Völker", die M. als Inbegriff des Fortschritts gelten, sind nicht selten durch sittliche Ungeheuer gefördert worden, während das stille Dulden, die Bekämpfung der eigenen Sinnlichkeit und so viele andere im Verborgenen geübte Tugenden auf den Fortschritt der Cultur keinen Einfluss auszuüben vermochten. Wäre die Werthbestimmung der Sittlichkeit, wie sie der Verfasser gibt, richtig, dann wäre der Fall denkbar, dass durch Verbrechen ein Fortschritt der Cultur bezweckt würde; denn in dem Masse, als Jemand an dem Fortschritt arbeitet, handelt er ja sittlich. Und doch hat die Sittlichkeit einen so absoluten über alle natürlichen Güter der Cultur erhabenen Werth, dass es unter keinen Umständen erlaubt sein kann, unter dem Vorwande den Fortschritt zu fördern, etwas Unsittliches zu thun.

Doch vor dieser Folgerung sucht der Verfasser seine Theorie zu schützen, indem er erklärt: „Der unermessliche Werth des Sittlichen liegt eben weniger in der Hervorbringung positiver Leistungen als in der Unterdrückung solcher Handlungen, die der menschlichen Vervollkommnung schädlich sind. Dieses negative Amt, vor vervollkommnungswidrigen Handlungen zu warnen, hat nun, freilich unterstützt von sittlich indifferenten Abneigungen und Instincten, Ueberlegungen und Gewohnheiten, im allgemeinen doch die Sittlichkeit in so vollem Masse

übernommen, dass wir keine That zu billigen gewohnt sind, welche von einem sittlichen Verbot untersagt ist. Mag sie nach anderer Richtung der Entwicklung dienen; sobald sie mit einem sittlichen Gebot in Conflict geräth, so gilt uns ihr Nachtheil für die Entwickelung als überwiegend: wir lassen darin mit Recht der Sittlichkeit das letzte entscheidende Wort. Dass auch diese Regel Ausnahmen hat, ist bekannt; es gibt Fälle, in denen geniale Kräfte sich zum Vortheil der Menschheitsentwickelung ausleben, auch wenn sie gegen Sittengesetze verstossen, aber die Ausnahmen sind selten genug, um nur eben die Regel zu bestätigen."

Der Werth der Sittlichkeit ist kein rein negativer, sondern ein positiver; nicht bloss darf unter keiner Bedingung geschehen, was das Sittengesetz verbietet, sondern es muss auch unbedingt geschehen was es gebietet. Und dies Urtheil kommt nicht von indifferenten Gefühlen und Gewohnheiten, sondern von der klaren Einsicht, dass die sittlichen Forderungen absolute Geltung haben. Zwischen den positiven und negativen Sittenvorschriften besteht allerdings der Unterschied, dass erstere zwar immer aber nicht für immer gelten, letztere aber immer und für immer; ich darf zwar niemals den Nächsten verletzen; ich brauche ihm aber nicht immer Almosen zu spenden. Aber eine Ausnahme gibt es weder von den einen noch von den andern. Wenn „geniale Kräfte sich zum Vortheil der Menschheitsentwicklung ausleben," so ist und bleibt ihr Verstoss gegen das Sittengesetz ein sittliches Unrecht wie das des gemeinen Verbrechers.

Man könnte vielleicht einwenden, die Sünde könne nie zur Vervollkommnung der Menschheit führen oder auch nur beitragen, darum könne der Fall, den wir voraussetzen, dass Sittengesetz und Fortschritt in Conflict mit einander gerathen, nicht eintreten.

Allerdings, wenn die Sittlichkeit das eigentlichste höchste Gut der Menschheit ist, kann Unsittlichkeit ihr nur schädlich sein, wenn aber Wissenschaft, Kunst, Technik, gesellschaftliche Zustände u. s. w. das Ziel des Fortschritts und des menschlichen Thuns sind, dann muss auch zugegeben werden, dass Unsittlichkeit unter Umständen der Entwickelung besser dient, als Sittlichkeit und darum werthvoller ist als Tugend.

Solche Consequenzen lassen die Theorie, aus der sie fliessen, in ihrem wahren Lichte erscheinen. Der Verf. zieht solche merkwürdige Consequenzen noch mehrere. „Das Sittliche allem sittlich Indifferenten vorzuziehen, das widerstrebt dem Geiste, der unsere Zeit erfüllt. Uns ist es heute viel mehr werth, wenn der Einzelne in frischer lebensfreudiger Thatkraft wacker mitarbeitet an der allgemeinen Entwickelung, indem er seinen gesunden Anlagen und Neigungen folgt, als wenn er in

thränenreicher Resignation Opfer bringt und edelmüthig verzichtet. Wir wollen nicht tugendhaft sondern tüchtig sein, ja die Tugendseligkeit der urgrossväterlichen Generation berührt uns geradezu fremdartig . . . Hierin eben liegt auch der Grund, wesshalb das Nationalitätsgefühl bei uns heute im allgemeinen viel energischer wirkt als das Humanitätsgefühl. Vom sittlichen Standpunkt ist die humane That der nationalen unbedingt vorzuziehen . . . Vom Standpunkte der Entwickelung, von dem aus die sittlich minderwerthige oder indifferente That ja so häufig den Vorzug verdient vor der sittlichen, kann dagegen sehr wohl unter gewissen Bedingungen die nationale That werthvoller erscheinen als die humane. Wie hat doch noch kürzlich das stolze Wort unseres Kaisers die Nation beglückt, als er verkündete, dass lieber 42 Millionen Deutsche auf der Wahlstatt bleiben sollen, ehe ein Stein deutschen Besitzthums verloren ginge.

Auch hier müssen wir die Consequenz ganz und voll anerkennen. In einem Zeitalter, wo der Glaube an Gott immer mehr schwindet, muss der Werth der Sittlichkeit immer mehr zurücktreten vor weltlichen und nationalen Rücksichten. Die Sittengebote können ihre absolute Geltung und ihren unbedingten Werth nur durch Beziehung zu einem absoluten Willen, einem unendlichen Gute erhalten. Werden sie von Gott losgelöst, so können sie nur durch Zwecke von sehr bedingtem Werthe Nothwendigkeit und Geltung erlangen. Und doch, so tief ist ihr Werth und ihre Nothwendigkeit dem menschlichen Herzen, nicht aus pädagogischen Gründen, wie der Verf. meint, sondern durch die unwiderstehliche Evidenz der höchsten sittlichen Prinzipien eingegraben, dass selbst eine gottesleugnerische Philosophie die Sonderstellung und die Erhabenheit des Sittlichen einigermassen begreiflich zu machen sucht. Der unbegrenzte Fortschritt, die nie ganz zu erreichende ideale Vollkommenheit der Menschheit soll das Ziel sein, das dem sittlichen Thun seinen Werth verleiht. Mit Recht hat Ed. v. Hartmann gegen diese Auffassung von Wundt geltend gemacht, dass der Begriff eines objectiven Werthes, welcher dem Endfortschritt prädicirt wird, einen Widerspruch in sich enthält. In der That, die Entwicklung der Menchheit als Werthmesser der Sittlichkeit hat nur Sinn, wenn man darunter einen Zustand des Wohles versteht, der durch die Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft u. s. w. herbeigeführt wird. Denn diese Dinge haben nur Werth, wenn sie vernünftige Menschen vervollkommnen und beglücken. Nun soll aber der Eudämonismus nicht als Moralprincip fungiren können, der Socialeudämonismus so wenig wie der Individualeudämonismus. Denn wie Wundt richtig bemerkt, aus noch so vielen Nullen wird kein Etwas. Wenn die Beglückung des Ich, des Individuums nicht sittlich ist, dann auch nicht die Beglückung der ganzen Menschheit. Aber auch in sich und objectiv

betrachtet ist der gegenwärtige Zustand der Cultur, welcher so sehr in die Augen sticht, dass man ihn zum Ausgangspunkte einer höchsten sittlichen Norm nimmt, mit so vielen Erbärmlichkeiten, himmelschreienden Nothständen verbunden, dass seine Verwirklichung und Erhaltung den menschlichen Handlungen keinen unendlichen Werth verleihen kann. Ed. v. Hartmann bemerkt von seinem pessimistischen Standpunkte aus, der wenn es keinen Gott gibt, allein berechtigt ist: „Unsere Ministersitzungen, Kammerdebatten, Bibliotheken und Zeitungen, unser mandarinenhaftes Gelehrtenthum und die trotz aller klassischen Muster hereinbrechende künstlerische Verrohung und Verwilderung hindern Wundt nicht, dieses ganze Liliputanergetriebe als ein aufs innigste zu wünschendes Ziel zu betrachten, während ich meine, dass sein Anblick für den denkenden Betrachter nur erträglich ist, wenn er die Geistesfreiheit besitzt, das Ganze humoristisch zu nehmen und seine dialektische Selbstvernichtung ästhetisch zu geniesen . . . Nur der Vorsehungsglaube kann dem Menschen Bürgschaft dafür leisten, dass er Leib und Leben in seinem sittlichen Handeln nicht einer haltlosen Fiction universeller Zwecke opfert und sich selbst vergeblich um das vielleicht einzig erreichbare Gut des individuellen Lebensglückes betrügt. Nur der Vorsehungsglaube kann die Menschheit dazu bewegen, sich ergebungsvoll der göttlichen Führung des universellen Heilsprocesses anzuvertrauen und an dessen unbekanntem Endzweck in der ruhigen Zuversicht mitzuwirken, dass er, gleichviel ob negativ oder positiv, das wahre Heil der Welt bedeute.“ [1])

Wenn die Sittlichkeit keinen andern Werth und keine andere Dringlichkeit besitzt als die „Pflicht“, eigenes Wohl einem imaginären Fortschritte der Menschheit zu opfern, dieser Fortschritt aber durch unsittliche, nationale Thaten noch wirksamer gefördert werden kann, dann sind diejenigen Thoren, welche „in thränenreicher Resignation Opfer bringen und edelmüthig verzichten.“ Das bedeutet aber den Tod aller Sittlicheit. Jedenfalls ist die Münsterberg'sche Moral nur für die oberen 10,000, und Jene, welche danach „streben,“ in ihre Zahl eingereiht zu werden! Nur diejenigen, welche frische Lebenskraft besitzen, welche durch Ostentation mit nationaler Begeisterung Wirkungskreise sich verschaffen können, in denen sie keine Opfer zu bringen brauchen, sondern „gesunden Anlagen und Neigungen folgen,“ sind vollkommene Männer. Die grosse Menge der Menschen, welche für die obern 10,000 arbeiten muss, welche mit den drückendsten Verhältnissen zu kämpfen hat, muss mit der gemeinen Sittlichkeit sich begnügen.

Wie ganz anders die christliche Moral! Die Vollkommenheit des Handelns ist nach ihr nicht Privilegium einiger vom Schicksal Bevor-

[1]) Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr. 1889 II. 1. S. 105 f.

zugter, sie ist Gemeingut der ganzen Menschheit. Auch im niedrigsten Stande, auch bei der mässigsten geistigen Begabung kann ein Jeder durch seine Gesinnung den höchsten Werth sich erwerben, den die Tugend verleiht. Nicht nach äusseren Leistungen und glänzendem Erfolg wird die Vollkommenheit seines Thuns bemessen, sondern nach der Festigkeit und Beständigkeit seines Willens in seiner Richtung auf das unendliche Gut. Auch durch Entbehren, Entsagen, Dulden, was ja das Erbtheil der grösseren Mehrheit der Adamskinder bildet, kann das höchste und letzte Ziel und zwar meist sicherer erreicht werden, als durch grosse Thaten unter ausnehmend glücklichen Umständen. Nur wer das menschliche Leben mit seinen wahren Bedürfnissen und herzzerreissenden Leiden nicht kennt, wer durch glückliche Erfolge ganz geblendet ist, kann sich soweit verirren, dass er mit Missachtung der Tugend in die Förderung der Cultur die höchste Vollkommenheit des menschlichen Lebens und Wirkens setzen kann.

In das hellste Licht setzt die Münsterberg'sche Theorie vom Wesen und Werth der Sittlichkeit die Schlussconsequenz, welche er unverhohlen daraus zieht: Sittlichkeit ist ein provisorischer, möglichst zu überwindender, ja für die letzten Ziele der Menschheit schädlicher Standpunkt. „Da scheint denn doch alles dafür zu sprechen, dass der Entwickelung und Vervollkommnung der Menschheit die Neigungsgefühle in weit reicherem Masse dienen als das sittliche Pflichtgefühl, jene somit als die absolut werthvolleren aufzufassen sind. Die Pflichtleistung muss eine innerlich gegenwirkende Unlust überwinden, die Neigungsäusserung fällt zusammen mit der eigenen Lust. Die psychophysische Arbeit, die geleistet werden muss, ist daher bei der sittlichen Leistung so unendlich grösser, als bei der Neigungshandlung, dass ein sehr viel geringerer Reiz oder eine sehr viel kleinere Zahl summirter Reize genügen wird, die letztere im Organismus auszulösen, als die erstere hervorzurufen. Der grössere Kraftaufwand der Gewissenshandlung, der uns für die sittliche Beurtheilung der Einzelpersönlichkeit so werthvoll erschien, ist mithin vom Standpunkt der natürlichen Entwickelung überall dort schädlich, wo derselbe Erfolg mit geringerem Kraftaufwand erzielt werden kann. Die Natur nähert sich somit ihren Zielen schneller und sicherer, wenn sie möglichst viel Pflichthandlungen in Neigungshandlungen umwandelt und somit *den psychophysischen Apparat der Einzelindividuen soweit als möglich entlastet.*“

Hier tritt vor allem der falsche Begriff der sittlichen Handlung als einer mit Widerstreben vollzogenen Leistung in seiner ganzen Schroffheit hervor. Auch die Pflichthandlung kann mit der grössten Bereitwilligkeit vollzogen werden und wird es um so mehr, je häufiger sie wiederholt wird. Soll die Neigung zum Guten, welche durch Gewöhnung und fort-

gesetzten Kampf erworben wurde, die weiteren mit Freude geübten Tugendacte ihrer Sittlichkeit entkleiden? Nach allgemeinem Urtheile wird erst dann ein Act ein Tugendact, wenn er durch Uebung mit Freudigkeit gesetzt wird. Der eigentliche Werth der Sittlichkeit ist vorzugsweise dem Objecte zu entnehmen, auf welches der Wille mit Bereitwilligkeit und Festigkeit gerichtet ist. Nur ein Object von unendlichem Werthe erklärt den absoluten Werth der Sittlichkeit; dasselbe ist aber auch allein im Stande, den „psychophysischen Apparat" d. h. den menschlichen Willen in Bewegung zu setzen, um die Pflicht unter allen Umständen zu erfüllen, um an dem Wohle und dem Fortschritt der Menschheit sich zu betheiligen. Woher soll denn für den Menschen, der von Natur aus nur sein Wohl erstrebt, jene Neigung kommen, seinen Vortheil zu opfern und der Menschheit zu dienen? Oder sind die socialen Zustände bereits soweit fortgeschritten, dass Gemeinwohl und Einzelwohl nicht mehr in Conflict kommen und Freude und Wohlthun auch eigene Lust ist? Freilich für die oberen 10000, deren Ethik unser Verfasser schreibt, mag dies bis zu einem gewissen Grade zutreffen. Für sie gibt es allerdings keine Pflichten mehr, aber die Neigung zum Menschheitswohl scheint trotzdem nicht zum Durchbruch gekommen zu sein. Wahrhafte Begeisterung für das Wohl der Mitmenschen, Opferwilligkeit, ohne welche in diesem Leben der Menschheit nicht gedient werden kann, verleiht nur ein sittliches Ideal, das über den irdischen Interessen und Gütern steht. Kant, dem doch M. die Definition des Sittlichen entnimmt, hatte noch eine andere Auffassung von dem Werthe der sittlichen inneren Gesinnung. Der „gute Wille", welcher ohne Rücksicht auf Erfolg oder Menschenbeglückung das Sittengesetz befolgt, flösst ihm neben dem Sternenhimmel die grösste Hochschätzung unter allen irdischen Dingen ein.

Schliesslich hält es Münsterberg nicht für ganz unmöglich, dass dereinmal alle Pflicht durch Neigung ersetzt sein werde. „Genau so wie für jedes Individuum bewusste Bewegungen fortwährend in unbewusste übergehen, ... ebenso müssen die mit Hilfe des Gewissens eingeprägten Pflichthandlungen fortwährend in Neigungshandlungen übergehen, wenn der Einzelne im Stande sein soll, immer complicirtere Lebensaufgaben dem sittlichen Willen zuzuwenden. Würde der Erwachsene noch bei jeder That, die er als Knabe nur aus Gewissensregung unter Ueberwindung anders gerichteter Wünsche vollbracht, ebenfalls auf sein Pflichtgefühl angewiesen sein, statt auf seine Neigungen sich verlassen zu können, so würde er im Aufgabenkreis des Knaben stehen bleiben müssen, oder aber in stetigen Gewissenskämpfen und inneren Conflicten seine geistige Energie allmählich verbrauchen. Erst der Uebergang von sittlichen Handlungen in sympathische ermöglicht die stetige Erweiterung des Pflichtenkreises und

vergrössert somit continuirlich die Zahl der entwicklungsförderlichen Handlungen. . . . Wie der einzelne Mensch, so erweitert auch die ganze Menschheit stetig ihren Pflichtenkreis, und vermag es eben dadurch, dass sie Pflichtantriebe in sympathische Instincte umsetzt. Die Begeisterung sittlichen Opfermuthes, die fortreissende Macht sittlicher Beispiele, die wachsende Bedeutung sittlicher Aufklärung kann nicht verloren gehen, ihre Wirkung beruht für die gesammte Entwickelung darin, dass die Befolgung der Gebote immer leichter und müheloser wird, die gegenwirkende Unlust immer geringer, der Erfolg somit immer sicherer und wahrscheinlicher, bis schliesslich die Befolgung selbstverständlich, die gegenstrebenden Gefühle beseitigt, die Pflicht in Neigung übergegangen ist. Was die eine Generation nur widerstrebend erlernte, was ihr mühsam nur dadurch anerzogen werden konnte, dass es ihr in erzieherischer Fiction mit Folgen verknüpft wurde, die an das eigene Wohl und Wehe sich richteten, und schliesslich in Gewissensregung sich umsetzte, die stark genug war, die widerstrebenden Gefühle zu überwinden: das hat die folgende Generation schon in glänzenden Beispielen ausführen gesehen, sie hat es aufwachsend so als Allgemeingut in sich aufgenommen, dass es für sie schon selbstverständlich und natürlich geworden ist, und aus Gewohnheit, aus Sympathie oder jedenfalls mit sehr viel geringerem Opfermuthe gethan wird, was dort noch sittliche Leistung war. So hat die Menschheit langsam die edelsten Triebe in sich herangebildet, stetig fortschreitend zu einer humanen Sympathie, in der der Einzelne willig, ohne Widerstreben, aus Freude am Erfolg, und somit ohne eine sittliche Leistung zu vollbringen, sich selber hingibt für die Aufgaben der Menschheit. Und dieser Uebergang von Pflicht in sittlich indifferente Neigung wird fortwährend ergänzt durch Uebergang in andere sittlich ebenfalls gleichgültige Lebensformen vor allem in die der Wirthschaft. Was unter diesen Culturbedingungen nur sittliches Gebot war und sich an das Gewissen wendete, kann unter andern Verhältnissen zur wirthschaftlichen Maxime werden, die nur an den Egoismus sich wendet, und somit ebenfalls die Sittlichkeit entlastet; die Tugend der Gastfreundschaft für Reisende ist heute längst von der Volkswirthschaft in sittlich indifferente Formen übergeführt. Andere Pflichtgebote übernimmt unter unseren complicirten socialen Lebensformen die Macht des Staates. . . .“

Wenn man diesen glänzenden Entwickelungsgang der Menschheit liest, regen sich berechtigte Zweifel, ob der Verfasser über irdische Verhältnisse oder über Zustände auf dem Mond sich auslässt, ob er sich die Leser, welche einer solchen Schilderung Glauben beimessen sollen, unter den Menschen oder unter den Bewohnern eines äusseren Planeten denkt. Wer doch einigermassen auf sein inneres Leben geachtet, wer selbst den schweren sittlichen Kampf für die Pflicht ernstlich versucht, wer nur einen flüchtigen

Blick auf die sittliche Entwickelung der Menschheit in Gegenwart und Vergangenheit geworfen hat, der muss diese ganze Darstellung als Utopie sofort erkennen. Hat der Verfasser einmal die Schilderung des inneren Kampfes um die Pflicht gelesen, welche ein sittlicher und für Menschenwohl begeisterter Genius wie Paulus in sich erfahren? Muss nicht ein Jeder von uns, wenn er aufrichtig sein will, nicht ganz genau dasselbe nach fast zweitausendjährigem Fortschritt der Menschheit von sich bekennen? Nach dem Verfasser sollte man meinen, die Menschheit eilte mit Dampffahrt der Sittlichkeit und von da der Aussercourssetzung der Sittlichkeit durch Neigung für Menschenwohl entgegen. Und doch, hätte das Christenthum dem sittlichen Untergange der Welt nicht einen übermenschlichen Damm entgegengestellt, würden wir jetzt Zustände erleben, gegen welche die der antiken Welt als Kinderspiel zu gelten hätten, wie ja auch jetzt überall, wo das Christenthum aus dem Herzen der Massen schwindet, die sittliche Verrohung eine weitaus fürchterlichere und gefahrdrohendere ist, als in irgend einer Epoche der Vorzeit.

M. scheint bereits diesen höheren Standpunkt des entlasteten psychophysischen Apparats erstiegen zu haben; denn er zeigt sich völlig unerfahren in einem nach den Forderungen des Gewissens geregelten Leben. Oder welche Arbeit und Zeitverschwendung kostet es, bei seinem Thun darauf zu achten, dass man nicht gegen das Sittengesetz verstosse? Bei fortgesetzter Uebung fällt jede weitere Ueberlegung über die Sittlichkeit und für gewöhnliche Beschäftigungen auch der Kampf gegen heftige Neigungen weg. Nur bei sehr ängstlichen Seelen, bei Skrupulanten, zu denen M. doch kaum gehört, ist die Berücksichtigung der Sittlichkeit bei ihrem Thun und Lassen mit Arbeit, Zeitverlust und Selbstqual verbunden: aber diese krankhaften Erscheinungen auf sittlichem Gebiete dürfen nicht verallgemeinert und der Sittlichkeit selbst aufgebürdet werden.

Nicht die Sittlichkeit ändert sich im Laufe der Menschheitsentwicklung, sondern ihre Anwendung auf concrete Fälle und die thatsächliche Ausübung der sittlichen Forderungen. Hierin haben wir nicht einen unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit, sondern eher vielfache Rückschritte zu verzeichnen. Der Verfasser möge uns doch die sittlichen Gebiete an der Hand der Moralstatistik namhaft machen, auf welchen jener rastlose Fortschritt der Sittlichkeit sich vollzieht, er möge uns die sittlichen Gebote aufzeichnen, die jetzt aus reiner Neigung oder aus wirthschaftlichem Interesse erfüllt werden. Die Uebung der Gastfreundschaft ist ein doch zu vereinzeltes Beispiel; jedenfalls beweist dasselbe in keiner Weise eine Veränderung der sittlichen Pflichten. Jetzt wie ehedem müssen wir dem Mitmenschen, auch dem Fremden in seiner Noth zur Hilfe sein, wenn er ohne Nahrung und Obdach ist, es ihm gewähren. Ist aber kein Bedürfniss vorhanden, so kann natürlich die Pflicht der Liebe nicht zur

Geltung kommen. Das Gleiche gilt von der staatlichen Armenpflege: sie hat die Pflicht des Almosengebens nicht abgeschafft, sondern höchstens ihr die Gelegenheit der Bethätigung entzogen. Man braucht aber sich nur ein wenig umzusehen, um zu finden, dass trotz aller wirthschaftlichen Verbesserungen und staatlichen Versicherungen der Ausspruch des Herrn in voller Kraft besteht: Arme habt ihr immer um euch. Bei der rosigen Schilderung moderner Sittlichkeit wird man unwillkürlich an die Worte Claudius' erinnert: „Fortschrittlich das Jahrhundert ist, der Esel Stroh und Disteln frisst." Nur trifft das bei dem sittlichen Fortschritt unendlich stärker als den intellectuellen zu. Denn es ist ja eine bekannte Erscheinung, dass die Sittlichkeit mit der natürlichen Civilisation nicht gleichmässig fortschreitet.

Schliesslich soll nach dem Verfasser „die Denkbarkeit des sittlichen Endes ein helles Licht auf den sittlichen Anfang werfen." „Man muss klar und unbeirrt erkennen, dass die höchsten Ziele der Menschheit von aller Sittlichkeit unabhängig sind, dass sittliche werthlose Handlungen für die Entwicklung und Vervollkommnung der Menschheit unendlich werthvoller sein können, als es sittliche Leistungen sind, ja dass unter bestimmten Culturbedingungen die Sittlichkeit ihr Ende finden kann . . . .: dann erst wird die Thatsache deutlich hervortreten, dass auch der Anfang der Sittlichkeit durchaus nicht nothwendig mit dem Anfang menschlicher Entwicklung zusammenfiel, . . . dass sie lediglich der Selbsterhaltung der Art zu dienen hatte."

Nur Utilitarier können die Sittlichkeit zu einem zufälligen untergeordneten Mittel des Fortschrittes degradiren; sind aber umgekehrt ihre Forderungen nothwendige in der Natur des Menschen und in seinen wesentlichen Beziehungen zu den andern sittlichen Wesen und insbesondere zum ersten Princip aller Sittlichkeit, Gott, begründet, dann hat es nie Menschen ohne Sittengesetz gegeben und wird es nie Menschen geben können, welche seinen Pflichten nicht absolut unterworfen wären.

Fulda. **Gutberlet.**

(Wird fortgesetzt.)

Ueber die Erinnerung. Untersuchungen zur empirischen Psychologie von Goswin K. Uphues, Privatdocent der Philosophie an der Universität Halle. Leipzig, Duncker & Humblot 1889. gr. 8°. XII, 100 S. *M.* 2,60.

In der Einleitung vorbezeichneter Schrift, welche gewissermassen eine Fortsetzung des im vorigen Jahre erschienenen und im „Philos

Jahrbuch“ [1]) recensirten Buches über „Wahrnehmung und Empfindung“ ist, gibt der Verf. zunächst eine allgemeine Charakteristik des Erkennens, wobei er hervorhebt, dass das Erkennen seinem Begriffe nach einen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand voraussetze, im Gegensatz zum Gefühl, welches an sich genommen nicht auf ein von ihm verschiedenes Objekt gerichtet sei. „Das Gefühl fühlt immer nur sich selbst, das Erkennen aber erkennt immer ein von ihm Verschiedenes“ (S. 5). Zwar spricht man auch beim Gefühl von Gegenständen: von Freude über eine Sache, von Schmerz über einen Verlust. Aber diese Gegenstände bilden nicht die eigentlichen Objekte oder Inhalte des Gefühls selbst, sondern sind nur dessen Ursachen. Sie werden daher auch nicht „gefühlt“, sondern durch einen besonderen Akt „erkannt“. Wir fühlen nur Lust oder Unlust, Freude oder Trauer, also immer nur Gefühle.

Anders beim Erkennen. Bei diesem sind die Gegenstände von ihm selbst verschieden. Es fragt sich nur: ob wir im Stande sind, dieselben direkt oder nur indirekt zu erfassen, und ob wir überhaupt Gegenstände, die nicht blosse Vorstellungen sind, zu erkennen vermögen. In der Untersuchung dieser Fragen wendet sich der Verf. mit Recht gegen die weit verbreitete Ansicht, dass alles menschliche Erkennen lediglich durch Vorstellungen von den Gegenständen des Erkennens vermittelt sei. Wäre dieses wirklich der Fall, dann könnten wir nie wissen, ob unsere Vorstellungen den Gegenständen entsprechen, d. h. richtig seien oder nicht, da wir sie mit den letzteren nicht vergleichen könnten, ja wir könnten dann nicht einmal sicher wissen, ob es überhaupt unabhängig von unsern Vorstellungen bestehende Dinge gibt, sondern die einzigen gewissen Objekte unseres Erkennens wären dann nur Vorstellungen in unserem Bewusstsein, und von einer sachlichen, realen Erkenntniss könnte unter der genannten Voraussetzung berechtigterweise keine Rede sein. Es bleibt sonach nur die Wahl: entweder gibt man ein unmittelbares, d. h. die Gegenstände direkt erfassendes Erkennen zu, und dann ist reale Wissenschaft möglich; oder man nimmt beim Menschen bloss ein mittelbares Erkennen an, dann gibt es für ihn überhaupt kein sicheres Erkennen im eigentlichen Sinn des Wortes. Thatsächlich jedoch lässt sich ein streng unmittelbares oder nicht durch Vorstellungen vermitteltes Erkennen nachweisen und als solches betrachtet der Verf. mit Recht die äussere und innere Wahrnehmung. Seine Erörterung über dieselbe ist sehr treffend und stimmt jetzt in allen wichtigen Punkten mit unserer Wahrnehmungslehre, die wir in den „Grundfragen der Erkenntnisstheorie“ niedergelegt haben, überein. Vor allem verwirft der Verf. mit uns die in der neueren Philosophie allgemein herrschende Objektivations- und Projektionshypothese. Denn es ist nachweisbar irrig, wenn man

[1]) 1889. 1. II. S. 81 ff.

meint, die Gegenstände der äusseren Wahrnehmung seien nach aussen verlegte Vorstellungen des Bewusstseins. Von einer derartigen Lokalisation findet sich im Wahrnehmungsvorgange nichts. Freilich entsteht auf realistischem Standpunkt das Problem: wie es möglich sei, die Sinnendinge trotz ihrer Aeusserlichkeit unmittelbar wahrzunehmen. Diese Schwierigkeit sucht der Verf. dadurch zu heben, dass er bemerkt, die Aeusserlichkeit sei nur eine Eigenthümlichkeit der Sinnendinge, insofern dieselben neben einander existiren und in Wechselwirkung stehen, sie gelte aber nicht auch für das Bewusstsein, da dieses kein Sinnending sei. Streng genommen könne daher beim Bewusstsein weder von einem Ausserhalb noch von einem Innerhalb die Rede sein. Zwar habe auch das Bewusstsein eine Beziehung zu den Sinnendingen, insofern diese Gegenstände des Erkennens sind; aber diese Beziehung sei von ganz anderer Art als die der Sinnendinge zu einander. Die Sinnendinge seien in der äusseren Wahrnehmung etwas Aeusseres und Inneres zugleich; etwas Aeusseres in ihrer Beziehung zu einander, etwas Inneres in ihrer Beziehung zum Bewusstsein.

Gegenstand der äusseren Wahrnehmung sind die sinnlichen Qualitäten und zwar sowohl die sog. primären als sekundären. Dieselben sind aber weder Zustände unserer afficirten Sinnesorgane, wie Viele meinen, noch Zustände unseres Bewusstseins, wie die Idealisten behaupten, sondern Erscheinungen der äusseren Dinge. Gegenstand der inneren Wahrnehmung dagegen sind unsere Bewusstseinszustände. Auch diese werden ursprünglich direkt, nicht erst vermittelst Vorstellungen aufgefasst. Aber die innere Wahrnehmung ist wohl zu unterscheiden von der Bewusstheit, welche den Bewusstseinszuständen schon an sich als wesentliches Element zukommt. So ist z. B. das Vorstellen ein Bewusstseinszustand und als solcher eine bewusste Thätigkeit; aber indem ich einen Gegenstand vorstelle, habe ich deshalb noch nicht auch schon ein Wissen um dieses mein Vorstellen; sondern um das letztere zu erkennen, dazu bedarf es eines besonderen Aktes, nämlich der inneren Wahrnehmung. Folglich ist dieselbe verschieden von dem Bewusstsein, welches den psychischen Zuständen schon an sich immanent ist.

Wie in der Wahrnehmungslehre hat man auch in der Theorie der Erinnerung in der letzten Zeit die Objektivations- und Projektionshypothese angewandt, indem man behauptet, bei der Erinnerung finde eine zeitliche Verschiebung der Vorstellungen statt, da die gegenwärtige Vorstellung in die Vergangenheit verlegt werde, ähnlich wie man bei der äusseren Wahrnehmung eine räumliche Verlegung annimmt. Auch diese Ansicht bekämpft der Verf. mit überzeugenden Gründen, indem er nachweist, dass in der Erinnerung Vorstellung und Gegenstand genau von einander unterschieden werden. Denn thatsächlich wird in

der Erinnerung die gegenwärtige Vorstellung keineswegs mit dem vergangenen Gegenstand, auf den sie sich bezieht, identificiert, sondern etwas der gegenwärtigen Vorstellung Entsprechendes oder ihr Aehnliches wird für vergangen gehalten. Es ist also dem Thatbestande nicht gemäss, wenn man neuerdings behauptet, in der Erinnerung finde eine Verwechselung von Vorstellung und Gegenstand statt, oder sie bestehe, wie Natorp meint, in einer „Identifikation des Nichtidentischen." Vielmehr sind in dem bezüglichen Vorgange folgende Momente genau zu unterscheiden: „Zuerst tritt in uns die Erinnerungsvorstellung auf, sodann wird durch diese die Vorstellung der früheren Wahrnehmung des der Erinnerung entsprechenden Gegenstandes geweckt; mit dieser Vorstellung verbindet sich unmittelbar das Dafürhalten oder die Ueberzeugung, dass der Gegenstand vorhanden oder in bestimmter Weise beschaffen war" (S. 98).

Der Verf. zeigt sich in seinen Erörterungen als feinen Analytiker, der mit bedeutendem Scharfsinn die so verwickelten seelischen Vorgänge in ihre Bestandtheile zerlegt und in ihren Beziehungen zu einander bestimmt. Dabei bekundet er eine grosse Vertrautheit mit den bisherigen einschlägigen Forschungen, deren Ergebnisse — mögen sie aus dem Alterthum oder aus dem Mittelalter oder aus der Neuzeit stammen — er mit seltener Unparteilichkeit beurtheilt. Seine ebenso sorgfältigen als gründlichen Untersuchungen bilden einen werthvollen Beitrag zur Psychologie und Erkenntnisslehre.

Würzburg-Oberdürrbach. **Dr. Engelb. Lor. Fischer.**

Praelectiones Logicae et Ontologiae, quas in Collegio max. Lovaniensi S. J. habebat G. Lahousse e. s. Lovanii, Peeters. 1889. 8°. XX, 603 S. Fr. 7,50.

Mit diesem Bande kommt das Lehrbuch der Philosophie des jetzigen Dogmatikprofessor am Collegium der Gesellschaft Jesu in Löwen zum Abschluss. Er hätte im System der erste sein sollen; aber der Verf hat geglaubt, die anderen philosophischen Disciplinen, welche allgemeineres Interesse in Anspruch nehmen, zuerst dem Drucke übergeben zu sollen. Dieselben Vorzüge, die wir an den früheren Bänden hervorhoben, finden sich unverkürzt auch hier wieder: Grosse Klarheit und Bestimmtheit, zweckmässige auch äusserlich hervortretende Uebersichtlichkeit, Ausführlichkeit in der Behandlung schwieriger und wichtiger Fragen, gesunde und an die besten Autoren sich anschliessende Lehre.

Für Schulen, welchen eine hinreichende Zeit zum Studium der Philosophie beschieden ist, ist es als treffliches Lehrbuch zu empfehlen. Auch solchen, die ohne eigentlichen philosophischen Schulunterricht mit der scholastischen Speculation sich bekannt machen wollen, kann es als Leitfaden gute Dienste thun.

Um dem Leser auch einen Einblick in den Inhalt zu geben, will ich einige characteristische Thesen herausheben. Das höchste Motiv der Gewissheit ist nicht dem Urtheile subjektiv und objektiv betrachtet äusserlich, und also weder die göttliche Auctorität durch die Offenbarung uns bekannt gegeben, wie die Fideisten meinen; noch die Auctorität des Menschengeschlechtes durch die allgemeine Uebereinstimmung der Menschen geoffenbart, wie Lammenais meint. Auch ist es nicht dem Urtheil subjektiv betrachtet innerlich, und also nicht in einen blinden Trieb des Verstandes zu setzen, wie die Schottische Schule will, noch in ein Gefühl, wie die Sentimentalisten meinen, noch in die Klarheit und Deutlichkeit der Idee, wie Cartesius will, sondern es ist dem Urtheil objektiv betrachtet innerlich; es besteht nämlich in der objektiven Evidenz. — Die Natur der Universalien ist so zu bestimmen, dass das universale directum in den Individuen existirt, wenn auch nicht auf die Weise, wie es gedacht wird. Das universale reflexum aber existirt nur fundamentaliter in den Dingen. Ausser diesen Universalbegriffen und ihren Objekten, wie sie im Geiste sich finden und ausser den Termini, durch welche sie ausgedrückt werden, gibt es nichts mehr, dem die Universalität zukäme. — Die geschaffene Substanz wird innerlich durch absolute Accidentien modificirt, die real von ihr unterschieden sind. Die innere Unmöglichkeit von Accidentien, die ohne Substanz für sich bleiben, kann durch keinen evidenten Grund bewiesen werden. Die Lehre des Suarez von der Natur der modalen Accidentien ist ein Irrthum. Irrig ist auch die Annahme, es gebe Modi der Inhärenz und der Einigung, welche von den inhärirenden und zu einigenden Dingen real verschieden sein sollen. — Man kann mit gutem Grunde behaupten, die Thätigkeit und das Princip der Thätigkeit seien von der Substanz real unterschieden. — Es liegt ein Widerspruch in der actual unendlichen Zahl existirender und möglicher, gleichzeitiger und successiver Dinge. Es liegt ein Widerspruch in der Annahme einer unendlichen Menge wirklicher Dinge, mögen sie nun gleichzeitig oder nach und nach existiren. Zum Beweise für die Unmöglichkeit einer unendlichen Zahl führt der Verf. unter anderm ein Argument aus Pesch an, welches bereits bei Vasquez widerlegt wird, nur dass dieser statt Goldmünzen Steine hat. „Es sei eine unendliche Menge Menschen. Nun gebe man Jedem ein Goldstück, und alle werfen dann ihre Goldmünzen auf einen Haufen. Kann nun wohl ein Jeder sich 10 Goldstücke aus dem Haufen nehmen?

Gewiss nicht; denn es sind ja so viele Münzen als Menschen. Und doch müssten sie es können, weil die unendliche Zahl nicht erschöpft werden kann."

Gegen dieses Argument lassen sich manche Bedenken erheben. Erstens ist es nicht ganz zutreffend, dass das Unendliche nicht erschöpft werden kann; wenn man unendlich vielmal davon nimmt, oder einige Mal oder ein Mal Unendliches, so ist es erschöpft. Sodann setzt dies Argument voraus, dass alle Unendlichen gleich gross seien, was wieder nicht bewiesen werden kann. Prof. Cantor nimmt eine Unendlichkeit von Unendlichen, sogar von verschiedener Ordnung an, und wendet auf sie exakte mathematische Operationen an. Doch können wir hier nicht näher auf diesen Punkt eingehen; der Ansicht des Verf.'s wollen wir übrigens nicht die Probabilität absprechen.

Gutberlet.

Zeitschriftenschau.

1] **Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.** Herausgegeben von Dr. E. Commer. Paderborn u. Münster, F. Schöningh. 1888 u. 1889.

Bd. III. 1888, 3. Heft. P. Otto Grillnberger, Studien zur Philosophie der patristischen Zeit. S. 260. Fortsetzung aus II. 2. — **Glossner, Die philosophischen Reformversuche des Nik. Cusanus und Marius Nizolius. S. 270.** Enthält die Lehren des Cusanus von der Schöpfung. — **P. Feldner, Das Verhältniss der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre des hl. Thomas v. A. S. 288.** Enthält Forts. aus vor. Heft. — **G. Grupp, Zur Geschichte des Conflicts zwischen Glauben und Denken und seiner Lösungsversuche. S. 329.** Abgehandelt werden Spinoza, Bayle, Leibniz, Bossuet. In einer Correspondenz (S. 359) vertheidigt Glossner siegreich die scholastische Philosophie gegen die Angriffe des Herbartianers Thilo.

4. Heft. M. Glossner, Die philosophischen Reformversuche des Nikol. Cusanus und Marius Nizolius. S. 387. Die Schöpfungslehre des Cusanus. Apologie der gelehrten Unwissenheit. Pantheismus des Cusanus, der nach Gl. Meinung von seinen Vertheidigern nicht beseitigt werden kann und darf. — **Feldner, Das Verhältniss der Wesenheit zum Dasein. S. 411.** Gegen P. Limbourg gerichtet. — **C. M. Schneider, Application oder Concursus. S. 448.** Beleuchtet zwei Schriften über das Werkchen des Kard. Joseph Pecci, welches des hl. Thomas Meinung über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe festzustellen sucht, die eine von G. Feldner, die andere von A. Adeodat. Erstere streng thomistisch greift den ersten Theil der Pecci'schen Schrift an, der die praemotio physica oder applicatio nicht zugeben will, letztere den zweiten Theil, der die scientia media verwirft. Sch. sucht dem bekannten Einwurfe gegenüber, dass die praemotio physica die Freiheit aufhebe, darzuthun, dass umgekehrt ohne pr. ph. ein freies Wahlvermögen nicht denkbar sei. — **M. Glossner, Zur Erkenntnisstheorie. S. 459.** Zu Grunde liegen: Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie von E. L. Fischer und das menschliche Erkennen von A. Dorner. Der wundeste Punkt der F.'schen Wahrnehmungstheorie liegt nach Gl. darin, dass er das Erkennen zu einer transeunten Thätigkeit, zu einem mechanisch-physiologischen Vorgang macht. „Nicht durch eine Projection, sondern durch Reaction nach aussen seitens der in actuelle Energie

versetzten Sinnesorgane" wird der Uebergang von der physiologischen Reproduktion zu dem äusseren Gegenstand bewerkstelligt. — **F. X. Pfeiffer, Ein Argument des hl. Thomas für die Einheit der Seele im Menschen. S. 473.** Unter andern Beweisen für die Einheit der Seele beruft sich Thomas auch auf die Erscheinung, dass die eine Thätigkeit, z. B. die geistige, herabgesetzt wird, wenn die andere, die sinnliche, verstärkt wird, was nicht möglich wäre, wenn nicht in einer Kraft der Seele beide Thätigkeiten gründeten. Pf. zeigt nun, dass in der Physik das Gesetz seine Geltung hat (Aequivalenz der Kräfte), in der Psychologie und in der Mystik. Er beweist aus Thomas und der hl. Theresia, dass die Ekstase die natürlichen Funktionen hemmt oder doch herabsetzt. Theresia bemerkt, dass durch die Ekstase die Athmung und die Körperwärme vermindert werden. Schliesslich weist Pf. noch nach, dass diese gegenseitige Beeinträchtigung der seelischen Functionen nicht von einer Gegensetzlichkeit derselben herrühren kann, also nur von einer Vertheilung der endlichen Seelenenergie auf mehrere Kraftäusserungen. — **M. Glossner, Zur Frage nach dem Einfluss der Scholastik auf die neuere Philosophie. S. 486.** Zu Grunde liegt der Aufsatz von J. Freudenthal: „Spinoza und die Scholastik", welcher den herrschenden Ansichten gegenüber eine wesentliche Beeinflussung Spinoza's durch die jüngere Scholastik vertheidigt.

Literarische Besprechungen. S. 494. Feldner referirt über „die Philosophie und Kultur der Neuzeit und die Philosophie des hl. Thomas", von A. Adeodat; C. M. Schneider über vier Schriften, welche die Willensfreiheit behandeln: 1. Das Wesen der Seele . . . von J. H. Witte, 2. die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen von A. Flügel, 3. das „Anderskönnen" von M. R. v. Stern, 4. über menschliche Freiheit von K. Fischer, sodann 5. über L'enseignement de la philosophie thomiste à l'université catholique de Louvain par Béthune, 6. die philosophische Lehre von Zeit und Raum von M. Schneid, 7. die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen der Neuzeit von J. Schwertschlager, 8. Notizia degli scritti e del pensiero filosofico di Pietro Ceretti per P. d'Ercole. Von Otten wird besprochen: Die katholische Wahrheit, Deutsch von C. M. Schneider, von G. Grupp: Karl Werner's System der christlichen Ethik. 1. Th. 2. A., Thoden van Velzen, Gott und Unsterblichkeit, Mühlenhardt, Zwanzig philosophische Lehrsätze. **Zeitschriftenschau.** Neue Bücher und deren Besprechungen.

Bd. IV. 1889, 1. Heft. Das Urtheil von E. Kadeřávek. S. 11. — M. Glossner, Die philosophischen Reformversuche des Nik. Cusanus und Mar. Nizolius. S. 19. Des Cusanus Lehren vom Universum, der Weltseele, über Realismus und Nominalismus. Nikolaus als Vorläufer des Copernicus, der Mikrokosmos, die Mysterien des Christenthums. — **G. Feldner, Das Verhältniss der Wesenheit zum Dasein. S. 51. — C. M. Schneider. Application oder Concursus. S. 75.** Verf. führt aus, dass ohne praemotio physica die Vernunft nur Quelle der Nothwendigkeit sein könne. Denn die Vernunft sei auf das Allgemeine gerichtet, das Wollen auf das Einzelne, darum müsse sie von Gott auf das Einzelne gerichtet werden. Aber die Vernunft geht ja auch auf das Einzelne und zwar nothwendig, wenn sie dem einzelnen Willensentschlusse vorleuchten soll. — **M. Glossner, Zur Erkenntnisstheorie. S. 89.** Dorner sucht die Objectivität unseres Erkennens zu retten durch die „aus dem Wesen und der Idee des Er-

kennens hervorgehende Nothwendigkeit," welche subjective Denknothwendigkeit nach Gl. nicht genügt. — **G. Grupp, Beiträge zur Geschichte der alten Philosophie. S. 108.** Besprochen werden 1. Platons Charmidas von J. Ohse, 2. Die sensualistische Erkenntnisslehre der Sophisten von K. Würz. 3. Die Methode der Eintheilung bei Platon von F. Lukas, 4. Der Stoiker-Epiktet und seine Philosophie von Ed. Schranka. 5. Die Lebenszeit des Neuplat. Proklus von Freudenthal. —

Literarische Besprechungen. S. 124. G. Antal, Die holländische Philosophie im 19. Jahrh. **Zeitschriftenschau.** Neue Bücher und deren Besprechungen.

2. Heft. G. Feldner, Das Verhältniss der Wesenheit zu dem Dasein. S. 129. Nachdem in den früheren Artikeln der reale Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein als Lehre des hl. Thomas nachgewiesen, wird nunmehr die Wahrheit dieser Lehre selbst nachzuweisen versucht. — **M. Glossner, Die philos. Reformversuche des Nik. Cusanus und Mar. Nizolius. S. 158.** Die Lehren des Nikolaus über die Menschwerdung, die filiatio, die Auferstehung ... „Wie man sieht, baut sich der Friedenstempel über den Ruinen der geoffenbarten Mysterien auf." — **Zweiter Theil: Der Empirismus des M. Nizolius. Das Urtheil von E. Kadeřávek. S. 185.** Ueber Eintheilung der Urtheile. — **M. Glossner, Die Objectivität der sensiblen Qualitäten und die Licht- und Farbentheorie. S. 217.** Der Satz des Aristoteles, das Sinnliche actu sei der Sinn actu ist neuerdings so missdeutet worden, dass daraus die sinnliche Qualität als blosse Modification des Subjectes gefolgert wurde. Dieses Missverständniss wird von Gl. gründlich zurückgewiesen durch die bekannte allgemeine Lehre des Aristoteles, dass die Thätigkeit im Leidenden nicht im Thätigen ist. „Die eine Bewegung, die nach ihrem Princip Thun, nach ihrem Terminus Leiden ist, wird im Leidenden aufgenommen. Der Act (Thätigkeit) des Bewegenden ist die Bewegung im Bewegten." Jener Ausspruch besagt also nichts anders, als dass die bewegende Ursache dem Beweglichen ihren Act mitgetheilt habe oder dass der Sinn durch die Actualität des Objects informirt und ihm verähnlicht worden sei. Sodann versucht Gl. die allgemein jetzt recipirte Auffassung von den objectiven Sinnesqualitäten als Bewegungsvorgängen durch die vereinzelt dastehenden Theorien von Schellwien, der wieder mit Goethe's Farbenlehre zusammentrifft, und von M. Schasler zu widerlegen. Er glaubt festgestellt zu haben, dass es auch heutzutage noch unabhängige Forscher gibt, die sich ein offenes Auge für die wirkliche Welt bewahrt haben und sich nicht Vorurtheilen gefangen geben, selbst wenn diese sich mit dem prätensiösen Stempel der „exacten" Wissenschaften präsentiren. Sehr hart urtheilt Gl. über Dubois-Reymond's Verurtheilung der aristotelisch-goethischen Farbenlehre: „Es gehört die ganze vornehme Bornirtheit der mathematisch-mechanischen Naturbetrachtung dazu, um zu leugnen, dass in der aristotelisch-goethischen Farbenlehre eine „Erkenntniss" enthalten sei und diese ausschliesslich für die überdies auf unsicheren Grunlagen ruhenden Schwingungszahlen der prismatischen Farben in Anspruch nehmen zu wollen.

Literarische Besprechungen. S. 231. The fragments of the workof Heraclitus of nature ... by Patrick, besprochen von Cl. Bäumker. — In Summam theol. D. Thomae Aqu. Praelectiones habitae a Fr. Satolli von G. Feldner. **Zeitschriftenschau.** Neue Bücher und deren Besprechungen.

2] Philosophische Studien herausgegeb. v. W. Wundt. Leipzig (W. Engelmann).

Bd. V. 1888. 1. Heft. W. Wundt, Ueber die Eintheilung der Wissenschaften. S. 1. Nur in den allgemeinsten Zügen können wir hier die Gliederung der Wissenschaften, welche W. nach einer Kritik zahlreicher anderer früherer Versuche gibt, andeuten. Das ganze wissenschaftliche System zerfällt zunächst in zwei Hauptabtheilungen: Die Einzelwissenschaften und die Philosophie. Erstere in formale: Mathematische Disciplinen und reale oder Erfahrungswissenschaften. Diese lezten zerfallen in: I. Die Naturwissenschaften: A. Die Wissenschaften von den Naturvorgängen, B. Von den Naturgegentänden. C. Von den Naturvorgängen an den Naturgegenständen. II. Die Geisteswissenschaften: A. Die Wissenschaften von den geistigen Vorgängen. B. Von den Geisteserzeugnissen. C. Von der Entwickelung der Geisteserzeugnisse. Die Philosophie enthält zwei Grundwissenchaften. I. Erkenntnisslehre: A. Formale Logik. B. Reale Erkenntnisslehre. II. Die Prinzipienlehre: A. Allgemeine (Metaphysik). B. Specielle. 1. Naturphilosophie. 2. Philosophie des Geistes: a) philos. Psychologie, b) Ethik. Rechtsphilosophie, Aesthetik, Religionsphilosophie, c) Philosophie der Geschichte. — **H. Leitzmann, Ueber Störungserscheinungen bei astronomischer Registrirung. S. 56.** Der genaue Durchgangspunkt eines Sternes durch das Fadenkreuz des Fernrohrs wurde durch Druck auf den Knopf eines elektrischen Registrirapparates markirt. Während so die Aufmerksamkeit auf Gesichtseindrücke gerichtet war, wurde das Ohr von den regelmässig verlaufenden Schlägen eines zeitmessenden Apparates getroffen. Es ergab sich nun eine periodische Verkürzung und Verlängerung der Apperceptionszeit oder eine Beschleunigung und Verlangsamung der Registrirung, welche in einem offenbaren Zusammenhange mit den akustischen Reizen steht. Zur Erklärung dieser Störung der Registrirungsgenauigkeit durch die Gehörsempfindungen weist L. besonders auf zwei Thatsachen hin. Die erste ist die Periodicität in der Intensität unserer Aufmerksamkeit, welche bei dem bekannten Einfluss der Aufmerksamkeit auf die Verkürzung der Reactionszeit bald eine beschleunigende bald eine retardirende Wirkung auf die Apperception haben kann. Obgleich die absichtliche Aufmerksamkeit auf die Gesichtswahrnehmungen gerichtet war, so konnte es doch nicht ausbleiben, dass periodisch auch dem Schalle und der Registrirung sich die Aufmerksamkeit stärker zuwandte. Die andere Thatsache ist die von Exner gemachte Beobachtung, dass zwei disparate Reize, um nach einander gesondert aufgefasst werden zu können, einen bestimmten Bruchtheil der Secunde von einander entfernt sein müssen Alle akustischen und optischen Eindrücke also, mögen sie im Uebrigen sehr mannigfachen zeitlichen Abstand von einander haben, werden als gleichzeitig aufgefasst, wenn der Abstand unterhalb jenes kleinen Zeitintervalls bleibt. — **Dr. A. Lehmann, Ueber Wiedererkennen. S. 96.** Die neuere Psychologie führt alle Associationsgesetze auf zwei zurück: Es ziehen sich 1. gleichartige Vorstellungen an, 2. sich berührende, die mit einander in Connex gestanden. Nun wird neuerdings eine weitere Reduction der einen dieser Formen auf die andere versucht. Gegen Höffding, der mit den englischen Psychologen die Aehnlichkeitshypothese vertheidigt, sucht L. auf experimentellem

Wege nachzuweisen, dass die „Berührungshypothese" allein zulässig ist. Dass nicht alle Association durch Aehnlichkeit erklärt werden kann, ist schon von vornherein klar, denn welche Aehnlichkeit besteht zwischen dem Hund und dem Bellen, an das er mich erinnert? Die Aehnlichkeitshypothese „erhält nur eine Bedeutung, wenn man die Vorstellungen als unvergängliche Grössen auffassen will, die auf ganz äussere Art sich an einander heften, im Bewusstsein steigen und sinken. Wenn man dagegen festhält, dass die Vorstellungen Zustände sind, so führt die Annahme einer reinen Aehnlichkeitsassociation mit Nothwendigkeit zu ganz absurden Ansichten über die Vorstellungen und die Vorstellungsverbindungen." Die Berührungstheorie erklärt das einfache Wiedererkennen durch ein Erinnerungsbild. Dass nun wirklich Erinnerung stattfindet, wurde experimentell gezeigt, insofern sich herausstellte, „dass sowohl die Differenz wie die Anzahl der Empfindungen, unter denen eine einzelne wiedererkannt werden sollte, Einfluss auf die Sicherheit des Wiedererkennens" hat. Ferner ist der Zeitraum zwischen dem letzten Auftreten im Bewusstsein und dem Momente, da dieselbe wiedererkannt werden sollte, von Bedeutung, sowie persönliche Entwickelung und Uebung. — Ist die Consequenz in dieser experimentellen Beweisführung nicht recht zwingend, so noch weniger in der monistischen Begründung, welche L. für die Berührungshypothese gibt. Es soll nämlich leicht begreiflich sein, wie ein centraler Nervenprocess einen benachbarten, den er mehrmal erregt hat, später wieder erregt, nicht aber wie ein ähnlicher einen ähnlichen nach sich zieht. — **Dr. P. Starke, Zum Maass der Schallstärke. S. 157.** Es wird das vom Verf. schon früher [1]) durch Experimente gefundene Gesetz der Proportionalität zwischen Schallstärke und lebendiger Kraft in seinem ganzen Umfange durch neue Versuche bestätigt, so dass die Schallstärke sowohl bei constantem Gewicht proportional der Fallhöhe wie bei constanter Höhe proportional dem Gewichte zunimmt. — **Dr. G. O. Berger, Ueber den Einfluss der Uebung auf geistige Vorgänge. S. 170.** Es wurden Leseübungen mit den Schülern von 9 Gymnasialklassen im Deutschen, Lateinischen, mit bekannten und unbekannten Stücken vorgenommen und aus der Zeit, die sie brauchten, aus der Anzahl und der Höhe der Klasse der Schüler ein Maass für den Einfluss der Uebung genommen. B. fand so folgende Resultate: „1. Die Uebung wirkt hauptsächlich auf den centralen Vorgang ein. 2. Sie vergrössert den Umfang des Bewusstseins, indem sie einmal ermöglicht, immer mehr unverbundene Eindrücke gleichzeitig aufzunehmen, und indem sie zweitens und vor allen Dingen allmählich gestattet, eine noch viel grössere Anzahl von Einzeleindrücken gleichzeitig aufzunehmen und zu associiren, wenn sie logisch verbunden sind."

2. Heft. O. Külpe, Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie. I. S. 179. Mit der Lehre vom Willen verspricht Verf. zugleich eine Geschichte der Entwickelung der neueren Philosophie zu geben, deren Wesen in der Werthschätzung des Gegebenen und in der Analyse der Bewusstseinsthatsachen liegen soll. Er zählt zuerst die negativen Willenstheorien auf, welche ausser Empfindung und Gefühl nichts weiter annehmen: Herbart, Drobisch, Lipps, Th. Waitz, H. Spencer, Horwicz, Steinthal, Münsterberg. — **J. Merkel, Die Abhängigkeit zwischen Reiz und Empfindung. Zweite Abtheilung. S. 245.** Gegen

[1]) Philos. St. III. S. 264 ff.

Grotenfelt, der mit Plateau die Empfindungen in geometrischer Reihe wachsen lässt, wenn die Reize in geometrischer Reihe stehen, wird die Ansicht Fechners und Wundts vom Verf. vertreten, nach welcher den in geometrischer Reihe fortschreitenden Reizen Empfindungen entsprechen, welche in arithmetischer Progression stehen. Die von M. mit Gewichten angestellten Versuche bestätigen im allgemeinen die mit Lichtreizen früher[1]) erhaltenen Resultate. Noch entschiedener als diese sprechen die Versuche mit Druckreizen für die Verhältnisshypothese. In Bezug auf die Contrasteinflüsse und die obere Abweichung vom Weber'schen Gesetze führen sie noch über jene früheren Resultate hinaus. — **A. Kirschmann, Ein photometrischer Apparat zu psychophysischen Zwecken. S. 292.** Ist im Original mit Zeichnungen nachzulesen. — **Fr. Heerwagen, Statistische Untersuchungen über Träume und Schlaf. S. 301.** Durch Ausfüllen von 500 an verschiedene Personen vertheilte Fragebogen und Zusammenstellung, bezw. Berechnung der erhaltenen Antworten gelangte Verf. zu folgenden Resultaten. Die Lebhaftigkeit der Träume nimmt stark mit ihrer Häufigkeit zu. Der Schlaf wird um so leiser, je häufiger die Träume. Die Frauen haben einen viel leiseren Schlaf als die Männer und träumen weit mehr. Mit zunehmendem Alter werden die Träume seltener, der Schlaf aber leiser. Die Lebhaftigkeit der Träume ist, ähnlich der Häufigkeit, bei den Studenten grösser als bei den Männern, bei den Frauen am grössten. Wer häufig träumt, schläft fast eine Stunde länger, als wer selten, die Personen mit leisem Schlaf fast eine halbe Stunde weniger als die mit tiefem Schlafe. Das Schlafbedürfniss ist bei den Männern geringer als bei den Frauen. Die Dauer bis zum Einschlafen ist grösser bei häufigen Träumen sowie bei leisem Schlafe. Die Nervosität ist häufiger bei leisem Schlafe, sowie bei häufigen Träumen. — **Drei Briefe von J. Fr. Herbart (S. 321)** an den im Jahre 1807 gestorbenen Fr. A. Carus, welche der Neffe des Adressaten Prof. W. Carus dem Herausgeber der Philosophischen Studien mit der Erlaubniss zur Veröffentlichung übergab.

3. Heft. (1889.) W. Wundt, Biologische Probleme. S. 327. Die behandelten Probleme beziehen sich auf die Entwickelungslehre. Indem W. entschieden für dieselbe eintritt, sucht er doch mannigfach die offenbaren Lücken des Darwinismus auszufüllen. Um den Zufall in der Weiterentwickelung auszuschliessen, lässt er den Willen die organische Entwickelung leiten. Die willkürlichen Bewegungen der Thiere gehen auf Anpassung. Nach dem Princip von der Heterogonie der Zwecke erreichen sie aber mehr als sie erstreben; darum der Fortschritt. Aber die pflanzliche Organisation und die unwillkürlichen zweckmässigen Bewegungen der Thiere? Diese sind später als die willkürlichen durch Mechanisirung derselben, wie noch immer bei der Uebung, entstanden. Die Fortpflanzung ist ihm wesentlich ein chemisches Problem! — **O. Külpe. Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie. II. S. 381.** Behandelt werden die positiven Willenstheorien, welche neben Vorstellung und Gefühl eine eigene Willensthätigkeit annehmen: Göring, Lotze, Bain, Ribot, Th. Brown, J. Mill, Chr. Weiss, Beneke, Fortlage, J. H. Fichte. Verf. selbst geht eklektisch vor, schliesst sich aber doch im Wesentlichen an Wundt an, der den Willen auf die Apperception zurückführt. (Vgl. die scharfe Kritik dieser Theorie von Marty in Vierteljahrschr. für wiss. Philos. 1888/89: Ueber Sprachreflex, Nativismus. . .)

[1]) S. Bd. IV. H. 4.

4. Heft. A. Kirschmann, Ueber die Helligkeitsempfindung im indirecten Sehen. S. 447. Direct wird gesehen was im Blickpunkte sich befindet, dessen Bild gerade auf dem gelben Flecke dargestellt wird; was mit den äusseren Theilen der Netzhaut gesehen wird, wird indirect gesehen. Man hat nun immer geglaubt, dass der gelbe Fleck am lichtempfindlichsten sei; K. weist nach, dass er zwar die Stelle des deutlichsten Sehens repräsentirt, dass aber die peripherischen Theile der Netzhaut empfindlicher sind. Die Bilder müssen allerdings objectiv lichtschwächer vom gelben Fleck aus nach aussen werden, da sie aber doch gleich hell wie im Blickpunkte gesehen werden, so müssen sie für Licht empfindlicher sein. Dabei bleibt bestehen, dass sie für Farbenunterscheidung weniger leisten als das Centrum: in einiger Entfernung von denselben nach der Peripherie zu werden nur Gelb und Blau, noch weiter gar keine Farben mehr erkannt sondern nur Helligkeitsunterschiede. K. konnte noch genauer constatiren, dass die Empfindlichkeit ihr Maximum in einer bestimmten Entfernung von dem gelben Fleck erreicht, um von da nach aussen wieder zu sinken. „Auch für die Wahrnehmung schneller Bewegungen ist die peripherische Netzhaut empfindlicher als die centrale". „Die vorstehend aufgeführten Eigenschaften des Auges besitzen den Charakter einer für das Sehen zweckmässigen Einrichtung und bieten hinsichtlich der Wahrnehmung nicht fixirter Objecte und der an den Grenzen des Sehfeldes vor sich gehenden Bewegungen bedeutende Vortheile". K. hält es für wahrscheinlich, dass die Stäbchen der Retina als katoptrische Instrumente wirkend, die starke Empfindlichkeit der seitlichen Netzhaut bewirken. Während nämlich im gelben Fleck die Zapfen vorherrschen, zeichnet sich die Peripherie der Netzhaut durch gehäufte Stäbchen aus.

4. Heft. J. Merkel, Die Abhängigkeit zwischen Reiz und Empfindung. III. S. 499. Da hier die Schallreize untersucht werden sollen, so musste zunächst deren Intensität genau bestimmt werden. Hatte nun P. Lange (Philos. Stud. V) vollständige Proportionalität zwischen Schallstärke und lebendiger Kraft erhalten, so fand Stefanini Proportionalität zwischen Schallstärke und Quadratwurzel der lebendigen Kraft, was mit früheren Experimenten von Wierordt und Oberbeck besser übereinstimmt. M. hat nun die Versuche wieder aufgenommen und gefunden: „Die Intensität des Schalles nimmt nach den früheren Versuchen mit der Höhe anfangs etwas ab und dann wieder zu. Die neueren Versuche, bei denen mit dem Wachsthum der Höhen eine erhebliche Aenderung der Klangfarbe nicht eintrat, ergaben Proportionalität zwischen Schallstärke und Fallhöhe." „Die Intensität des Schalles nimmt mit dem Gewicht anfangs etwas zu und dann ab". Die Abhängigkeit der Empfindungen von den Schallstärken stimmt insoweit mit den für Licht- und Druckempfindungen gefundenen überein, als sich die Abhängigkeit der Empfindung (E) vom Reize (R) auf allen drei Gebieten in der Formel $E = c \left\{ \frac{b + m R}{n + R} R \right\}^{\frac{1}{r}}$ zusammenfassen lässt, in welcher c eine unbekannte Constante, b, m, n durch die Versuche zu ermittelnde constante Werthe, die aber für die verschiedenen Sinnesgebiete verschieden sind, bezeichnen. Der Exponent $\frac{1}{r}$ ist gleichfalls verschieden, bei den Lichtreizen nähert er sich am meisten dem Werthe $\frac{1}{2}$, bei den Schallversuchen am meisten dem Werthe 1. —

Iv. Schiffmänow, Untersuchungen über die Empfindlichkeit des Intervallsinns. S. 558. Das menschliche Ohr ist für Reinheit und Unreinheit der verschiedenen Tonintervalle verschieden empfindlich. Dass Quinte und Octav besonders gut beurtheilt werden können, geht schon aus der Thatsache hervor, dass die Klaviere nach Quinten und Octaven gestimmt werden. Aber ob Quinte oder Octav in ihrer Reinheit leichter aufzufassen sind, war schon strittig; die Versuche von Sch. ergeben folgende Reihe der Unterschiedsempfindlichkeit für successiv gehörte Töne: Octave, Quinte, Quarte, grosse Terz, grosse Sexte, Secunde, kleine Terz, kleine Sexte, kleine Septime und grosse Septime. Von derselben unterscheidet sich nicht erheblich die Folge seines Mitbeobachters Krestow: Octave, Quinte, Quarte, grosse Sexte, grosse Terz, kleine Terz, Secunde, kl. Sexte, kl. Sept., gr. Sexte. Noch ein anderes Gesetz wurde eruirt: „Die Unterschiedsempfindlichkeit für die Verminderung der Intervalle ist grösser als für die Zunahme derselben." — **G. Martius, Ueber die scheinbare Grösse der Gegenstände und ihre Beziehung zur Grösse der Netzhautbilder. S. 601.** Dem allbekannten Satze, dass wir die Grösse der Gegenstände nach dem Gesichtswinkel beurtheilen, ist mit Rücksicht auf die mögliche Gleichheit des Gesichtswinkels von sehr verschieden grossen Objecten in verschiedener Entfernung nach des Verf. Experimenten der folgende hinzuzufügen: „Dasselbe Netzhautbild, in verschiedener Entfernungen gesehen (in verschiedene Entfernungen projicirt), entspricht Raumbildern von verschiedener Grösse, und zwar findet das Wachsen annähernd proportional der Entfernung statt." — **E. Leumann, Die Seelenthätigkeit in ihrem Verhältniss zu Blutumlauf und Athmung. S. 618.** Schon aus dem gewöhnlichen Leben ist bekannt, dass zwischen Vorstellungen oder Affecten und Pulsschlag bezw. Athemfrequenz ein Zusammenhang besteht. Verf macht nun darauf aufmerksam, dass wir in Puls und Athem „angeborne Zeitmesser" besitzen. Zur Bestätigung weist er darauf hin, dass unsere Empfindlichkeit für schwache Reize periodisch wechselt bezw. intermittirt; für elektr. Hautempfindungen beträgt die Periode 2,5—3″, für Licht 3, 3, 4″, für Gehörsempfindungen 3,5—4″. L. hält es nun für wahrscheinlich, dass diese Periode durch den Puls oder Athem bestimmt werde. Er will die Forscher zu genaueren Experimenten anregen; er selbst fand, dass „die rythmischen Intervalle beim Skandiren trochäischer Verse sich verhalten wie die Pulsintervalle, 40.1 : 38.8 = $85^2/_3 : 82^1/_8$. Die Zahlen rechts bezeichnen die Pulsschläge verschiedener Personen; die Athmungen erfolgen durchschnittlich viermal langsamer als die Pulsschläge. — **W. Brix, Der mathematische Zahlbegriff und seine Entwickelungsformen.** Eine logische Untersuchung. **S. 632.** Es wird die fortschreitende Verallgemeinerung des Zahlenbegriffes bis zu den Fassungen Hamilton's, Grassmann's, Hankels, Weierstrass' und besonders Cantors dargelegt. Ein einigermassen adäquates Urtheil kann erst nach der Fortsetzung im folgenden Hefte gegeben werden.

Miscellen und Nachrichten.

Der thierische Organismus und das Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Für die Psychologie wie für die Naturphilosophie ist die Frage von hoher Wichtigkeit, in welchem Verhältnisse die von einem Thiere entwickelte und ausgegebene Wärme zu der Anzahl der Calorien steht, welche durch Verbrennung der aufgenommenen Nahrungsmittel erzeugt wird. Es hängt diese Frage aufs innigste mit der allgemeinen Gültigkeit des Gesetzes von der Erhaltung der Energie zusammen, sowie mit dem Verhältnisse der Seele zu den körperlichen Stoffen ihres Organismus. Sollte sich herausstellen, dass die aufgenommenen Nahrungsmittel nicht genügen, um die vom Thiere producirte Wärme zu erklären, so wäre die Geltung des Energiegesetzes auf die anorganische Natur zu beschränken und die Vermuthung nahe gelegt, dass die Seele aus sich Kraft und insbesondere Wärme zu erzeugen vermöge.

Schon im J. 1780 stellte Lavoisier Versuche über den Zusammenhang der thierischen Wärme mit dem Verbrennen einer Kohlenstoffverbindung im Körper unter Einwirkung des eingeathmeten Sauerstoffs an und fand, dass sie etwa 5% mehr betrug als die, welche von der brennbaren Kohlenstoffverbindung ausserhalb des Körpers producirt worden wäre. Die Menge des verbrannten Kohlenstoffs bestimmte er aus der Menge der ausgeathmeten Kohlensäure. Er hielt diese Differenz für so gering, dass er sie auf Rechnung der Versuchsumstände glaubte setzen zu dürfen, und so eine völlige Proportionalität zwischen entwickelter Kohlensäure und producirter Wärme annehmen zu müssen.

Im Jahre 1824 stellte die Pariser Akademie eine Preisaufgabe über diesen Punkt, welche zwei Bearbeitungen, die eine von Dulong, die andere von Despretz fand. Beide gelangten, indem sie die gleichen Methoden der Untersuchung anwandten, zu ziemlich gleichen Resultaten. Es wurde aber nicht bloss die Kohlensäure, sondern auch der Wasserdampf der ausgeathmeten Luft berücksichtigt und die Voraussetzung gemacht, dass bei der Bildung von Kohlensäure und Wasser im Thiere dieselbe Quantität Wärme erzeugt werde, wie bei der Verbindung des freien

Wasserstoffs und Kohlenstoffs mit dem Sauerstoff. Beide Mengen stimmten aber durchaus nicht überein: die am Thier gemessene Wärme war weit grösser, als sie nach der Berechnung hätte sein dürfen, bei Dulong um 25 %, bei Despretz um 19 % zu hoch.

Diese Versuche sind aus mancherlei Gründen ungenau. Es möge nur auf eines hingewiesen werden. Die Wärme des Thieres, welche in einer bestimmten Zeit gemessen wird, ist offenbar nicht gleichzeitig mit der Ausscheidung der gemessenen Köhlensäure und des gemessenen Wassers erzeugt worden, sondern viel früher. Denn die Nahrungsstoffe erleiden mannigfache chemische Veränderungen; es können also die Kohlenstoff- und Wasserstoffatome schon vielmals eine Oxydation erfahren und dadurch Wärme im Körper erzeugt haben, ehe sie ausgeathmet werden. Man muss also, wenn man den Zusammenhang zwischen eingenommener Nahrung und erzeugter Wärme kennen lernen will, längere Zeiträume zu Grunde legen, nicht etwa nur eine oder mehrere Stunden, wie dies französichen Forscher thaten. Nur dann liesse sich aus der jetzt beobachteten Wärme und der jetzt gemessenen Kohlensäure in der ausgeathmeten Luft das wahre Mass der im Körper entwickelten Wärme bestimmen, wenn immer gleich viel Kohlenstoff im Organismus verbrannt und immer gleiche Wärme vom Thiere abgegeben würde. Das wird aber schon durch die gewöhnlichste Erfahrung widerlegt. Bei reichlicherer Nahrungseinnahme ist der Stoffwechsel ein intensiverer, der Verbrennungsprocess ein stärkerer, desgleichen ist die Wärmeentwickelung des Thieres in verschiedenen Zeiten unter verschiedenen äusseren Einflüssen bei quantitativ und qualitativ verschiedener Nahrung eine sehr wechselnde. Dass nun die Forscher regelmässig zu viel Wärme beobachteten, kommt offenbar zum Theil daher, dass nicht alle Verbrennungsproducte des Kohlenstoffs und des Wassers durch die Lunge ausgeschieden werden. Darum kann die ausgeathmete Kohlensäure und der Wasserdampf des Athems kein adäquates Mass für die verbrannte Kohle und den oxydirten Wasserstoff des Organismus sein, sondern sie stellen nur einen Bruchtheil der gesammten Verbrennungsproducte dar.

Mit geeigneterem Calorimeter auf Grundlage längerer Versuchszeiten hat darum in jüngster Zeit Professor Rosenthal in Erlangen die Versuche über thierische Wärme wieder aufgenommen und die ganz unerwarteten Resultate in einer Abhandlung zusammengestellt, welche Dubois-Reymond der Kgl. Akademie der Wissenschaften vorgelegt hat. Wir entnehmen derselben Folgendes. Rosenthal hatte erwartet, dass im Hungerzustande am ehesten eine Proportionalität zwischen Kohlensäure und Wärmebildung zu finden sein würde, weil das zur Verbrennung kommende Material des Thierkörpers einigermassen gleichartig sein muss. Und in der That sind die Schwankungen des Werthes hier geringer als

bei anderen Versuchen. Die Versuche wurden abwechselnd an einem nüchternen Hunde (24. Stunde nach der Fütterung) und am verdauenden (5. Stunde) angestellt. Obgleich sowohl die Kohlensäure-Ausscheidung wie die Wärmeproduction während der Verdauung stiegen, so war doch von einer auch nur annähernden Proportionalität zwischen beiden keine Spur zu beobachten. Es wurde nun in einer zweiten Versuchsreihe die Beobachtungszeit bis auf 24 Stunden ausgedehnt, mit etwas besserem, aber doch immer noch unbefriedigendem Erfolg. Diese Versuche wurden an einem seit langer Zeit gleichmässig ernährten Hunde ausgeführt, dessen Gewicht fast unverändert blieb. Da trotzdem die Werthe des Kohlensäurefactors noch immer um 20% schwankten, so war vorauszusehen, dass, wenn selbst die gesammte Kohlensäure-Ausscheidung und die gesammte Wärmeproduction innerhalb der 24 Stunden gemessen würde, doch eine constante Proportionalität zwischen beiden nicht zu erhalten sein werde. Noch weniger ist von der Wasserabscheidung zu erwarten, da diese noch grössere Schwankungen darbietet, als die Kohlensäureausathmung, und das abgeschiedene Wasser nicht nothwendig im Körper gebildet sein muss. Es war also ein anderer Weg einzuschlagen.

Seitdem durch die Untersuchungen von Frankland, Stohmann, Danilewsky und Rubner die Verbrennungswärmen der wichtigsten Nahrungsmittel festgestellt sind, lässt sich die Wärmeproduction der dem Thiere zugeführten Nahrung unmittelbar berechnen. Da aber die Verbrennung derselben im Körper keine t o t a l e ist, so ist die physiologische Verbrennung zu ermitteln. Aber auch mit Zugrundelegung dieser von Rosenthal annähernd bestimmten Wärme liess sich die gesuchte Proportionalität zwischen Nahrung und der vom Thiere abgegebenen Calorien nicht finden. Wenn ein Thier regelmässig mit derselben Nahrung gefüttert wird und dabei sein Gewicht behält, so kann angenommen werden, dass es in 24 Stunden stets die gleichen Nahrungsbestandtheile umsetze. Ein solches im Ernährungsgleichgewicht befindliches Thier müsste nun auch innerhalb der 24 Stunden stets dieselbe Wärme produciren. Dies haben aber die Versuche nicht dargethan, woraus folgt, „dass eine Berechnung der wirklich erfolgten Wärmeproduction aus der Nahrung ebensowenig möglich ist, wie die aus den Ausscheidungen.“ Ganz natürlich. Ob ein Thier in einem Tage z. B. von dem genossenen Fett einige Gramm zurückbehält, ohne es zu Kohlensäure und Wasser zu verbrennen, kann durch das Wiegen des Thieres nicht ausgemacht werden; können ja doch auch die sorgfältigsten Wägungen über den zufälligen Verlust von einigen Gramm Wasser an diesem Tage keinen Aufschluss geben. Einem jeden Gramm Fett, das unverbrannt bleibt, entspricht aber eine Minderproduction von 9,4 Calorien. Wir werden also sagen müssen, dass die aus der Nahrung berechneten Wärmemengen nur das Maximum dessen darstellen,

was an Wärme producirt werden kann. Dass dieses Maximum aber nicht immer erreicht wird, geht aus Rosenthals Versuchen deutlich hervor. In einem sehr günstigen Falle fehlte bloss $^1/_2$ %, gewöhnlich aber betrug die beobachtete Wärme nur einen verhältnissmässig kleinen Bruchtheil von der berechneten, manchmal kaum die Hälfte. Mehrbeträge sind dagegen äusserst selten und belaufen sich nur auf einige Zehntel Procent. Dieser Ueberschuss rührt wohl von der nachträglichen Verbrennung kleiner Mengen aufgespeicherten Fettes her.

Daraus zieht nun Rosenthal folgende Schlüsse: „Dulong und Despretz hatten calorimetrisch mehr Wärme gefunden, als sie berechnet hatten. Aber Niemand wusste auch nur anzudeuten, welches die Quelle für den Ueberschuss der producirten Wärme sei. . . . Wenn wirklich im Thierkörper mehr Wärme producirt werden könnte, als ausserhalb desselben durch Verbrennen derselben Stoffe, dann gäbe es überhaupt keine festen Verbrennungswärmen, dann wären viele auf jene gestützten Folgerungen haltlos. Aber gerade das Gegentheil ist der Fall. Darüber lassen meine Versuche keinen Zweifel. Die Verbrennung der Nahrungstoffe im Thierkörper liefert höchstens gerade so viel Energie, als den Verbrennungswärmen der Stoffe zukommt, meistens aber weniger. Und das letztere ist auch ganz natürlich, denn die Verbrennung der zugeführten Stoffe kann wohl unter besonders günstigen Umständen eine so vollkommene sein, als es die Verhältnisse der thierischen Organisation überhaupt zulassen; sie wird aber leicht unter dieser Grenze bleiben, jedenfalls wird sie dieselbe niemals überschreiten können. Die thierische Maschine verhält sich in dieser Beziehung nicht anders wie jeder Ofen, dessen Nutzeffect in der allergrössten Mehrzahl der Fälle unter dem berechneten bleibt, weil mit der Asche immer auch kleine Kohlenstückchen durch den Rost fallen oder unverbrannt im Ofen liegen bleiben oder im Zustande unvollkommener Verbrennung als Russ, Kohlenoxyd u. dgl. entweichen."

Ein anderes Resultat konnte freilich auch der Psychologe nicht erwarten. Denn auch der ausgesprochenste Gegner der mechanistischen Erklärung des Lebens wird schwerlich die Wärme des Thierkörpers von der Seele herleiten. Dass sie durch chemische Processe wie in der anorganischen Natur erzeugt wird und mit der Quantität und Qualität der Nahrung zusammenhängt, lehrt ja die tägliche Erfahrung. Von grösserer Wichtigkeit wäre es, zu erfahren, ob auch die Arbeitsleistung der Organe lediglich durch die Kraft erklärt werden kann, welche von den chemischen Verbindungen im Organismus geliefert wird oder ob nicht von der Seele eine Art vis motrix ausgeübt wird. Aber hierüber geben uns die Versuche wenig Aufschluss. Man könnte zunächst glauben, der Ausfall der Körperwärme, welcher thatsächlich beobachtet wurde,

könnte zum Theil von dem Verbrauche durch mechanische Kraftleistung der Muskeln bewirkt sein. Doch ist diese Möglichkeit in den Rosenthal'schen Versuchen auszuschliessen, da das Thier keine äussere Arbeit leistete, die Arbeitsleistung aber der inneren Organe, der Lunge, des Herzens u. s. w. nicht in Rechnung kommen kann, da sie ja wieder in freie Wärme umgewandelt wird. Ueber das Verhalten der äusseren Arbeitsleistungen der Muskeln zur Wärme hat Hirn Versuche angestellt, die aber Rosenthal für unzulänglich hält, um darauf ein sicheres Urtheil zu gründen. Darum stellt er eigene Versuche darüber in Aussicht, denen man mit Spannung entgegensehen kann. Aber wie sie auch ausfallen mögen: weder gewinnt der Materialismus etwas dabei, noch braucht das Princip von der Erhaltung der Energie eine Modification zu erfahren. Sollte sich nämlich heraus stellen, dass die Arbeitsleistung der Organe genau einem Quantum verschwundener Wärme im Thierkörper entspräche, und also Wärme zusammen mit Arbeitsleistung genau der Verbrennungsenergie der Nahrungsstoffe entspräche, so bliebe allerdings für die Seele keine Bewegungskraft übrig, die sie aus sich bei einer willkürlichen oder unwillkürlichen Bewegung erzeugte. Aber immerhin wäre die Seele nöthig, um die Richtung, die Zeit des Eintritts, die Intensität und Dauer der Bewegung zu bestimmen. Die Seele hätte dann den materiellen Agentien gegenüber nur eine regulirende Thätigkeit, eine Direction, die in keiner Weise dem Massstabe unterliegt, und also bei der Messung der Kräfte gar nicht zum Vorschein kommen kann.

Würde aber durch Versuche dargethan, dass die Verbrennungsenergie der Nahrung nicht alle Kraft liefern kann, welche bei der Arbeitsleistung der Organe entwickelt werden muss, dann muss der Ausfall allerdings auf Rechnung der Seele gesetzt werden, aber eine Durchbrechung des Princips von der Erhaltung der Energie läge nicht vor. Dieses Princip gilt ja bloss von der Körperwelt, nur in Bezug auf den Umsatz von materiellen Kräften ist es nachgewiessen und lässt sich a priori für dieses Gebiet nur nachweisen durch Gründe, welche für das geistige keine Gültigkeit haben. Es kann nämlich nur darum keine Kraft verschwinden, ohne dass sie in ein entsprechendes Quantum einer andern umgesetzt wird, weil Kraft Bewegung ist, und Bewegung eines Körpers nicht aufhören kann, ohne dass ein widerstandleistender Körper die Bewegung aufnimmt. Desgleichen kann keine neue Kraft entstehen, weil ein Körper keine Bewegung erhalten kann, ohne dass ein anderer bewegter ihn anstösst und dabei so viel verliert als dieser erhält. Beides ergibt sich aus der Trägheit des Stoffes; der Geist aber unterliegt dem Gesetze der Trägheit nicht, sondern bei den willkürlichen Bewegungen kann er aus völliger Ruhe in Bewegung, aus der Bewegung in Ruhe oder in jede andere Bewegung mit der grössten Willkür übergehen. Das Gesetz von

der Erhaltung der Kraft wird also in keiner Weise angetastet, wenn man seine Gültigkeit in Bezug auf geistige Wesen und psychische Kräfte in Abrede stellt.

Selbstverständlich ist es bei vorstehenden Bemerkungen nicht im entferntesten unsere Absicht, ein Grundprincip der Naturwissenschaft, das mit jedem Tage neue Bestätigung und detaillirtere Fassung erhält zu beanstanden. Ich benutze diese Gelegenheit, auf eine ganz neue Bestätigung des Gesetzes von der Umwandlung und Erhaltung der Kräfte aufmerksam zu machen. Es war schon länger bekannt, dass man durch blosse Biegung von Drähten elektrische Ströme erzeugen kann. Indem nun Prof. Ferd. Braun in Tübingen verschiedene Metalldrähte untersuchte, fand er, dass Nickel die Eigenschaft, durch mechanische Biegung elektrisch zu werden, am stärksten zeigt. Er konnte damit den exacten Nachweis liefern, dass mechanische Kraft direct in Elektricität umgewandelt werden kann. Auch der Nachweis der Reciprocität liess nicht auf sich warten. Braun fand, dass durch Einwirkung eines Stromes auf eine Nickelspirale dieselbe sich ausdehnte oder zusammenzog, je nach der Richtung des elektrischen Stromes. Es war damit erwiesen, dass auch Elektricität direct in mechanische Kraft umgesetzt werden kann[1]).

Dass auch Licht direct durch mechanische Kraft erzeugt wird, ist längst bekannt, wenn auch bis jetzt noch nicht hinlänglich erklärt. Manche anorganische Substanzen wie Flussspat, Steinsalz, und organische, wie Weinsäure und Zucker fangen an zu leuchten, wenn sie zerbrochen oder zerstossen werden. Man hat die Erscheinung „Trennungslicht" genannt; jedenfalls liefert sie einen Beweis für die unmittelbare Umwandlung einer Kraft in eine andere[2]).

Ausonio Franchi's Widerruf und Unterwerfung unter die kirchliche Autorität ist nunmehr eine Thatsache, an der nicht zu zweifeln ist. Die kürzlich bei Palma in Mailand erschienene „Ultima critica" von Franchi bezeichnet dessen vollständige Rückkehr auf den einst verlassenen Boden der christlichen Philosophie und enthält den feierlichen Widerruf und die Widerlegung seiner vorigen Irrthümer. Da wir demnächst ein eingehendes Referat über diese bedeutsame Schrift bringen werden, so mögen hier einige Angaben aus dem Leben des Mannes Platz finden. — Im J. 1820 zu Peglia in Oberitalien geboren, erhielt Cristoforo Bonavino — denn dies ist der Familienname F.'s — seine philosophisch-theologische

[1]) Vgl. Gäa, 1889, 5. H. S. 269 f.
[2]) Humboldt, 1889, 6. H. S. 230.

Ausbildung unter Magnasco, damals Professor der thomist. Philosophie, jetzt Erzbischof von Genua. Anfangs als Priester in der Diözese G. thätig, dann aber von der Doppelströmung des modernen, auch in Italien eingebürgerten Kriticismus und der die „Einheit Italiens“ erstrebenden Revolution erfasst, ward er allmählich seinem Stande entfremdet und brach 1850 vollständig mit der Kirche. Die Gründe seines Abfalls „von dem Glauben an die göttliche Offenbarung zum kantischen Kriticismus“ suchte er in der Schrift: „Le scuole italiane, lettere al Prof. Bertini“ darzulegen (1852). Ihr folgte 1853: „La religione del secolo XIX.“ 1854 gründete F. die kritisch-philosophische Wochenschrift „La ragione“, um die Ideen des Rationalismus, Socialismus und Skepticismus in immer weitere Kreise zu tragen. 1856 erschien in gleichem Geiste „Il razionalismo del popolo“. 1860 ward F. durch den Minister Mamiani als Prof. der Geschichte der Philosophie an die Universität Pavia berufen, 1871 veröffentlichte er Briefe an Nicola Mameli „Su la teorica del giudizio“, 1872 „Saggi di critica e polemica, questioni filosofiche“ etc. — Aus seinen destructiven Theorien die letzten praktischen Consequenzen zu ziehen, davor bewahrten F. nach seiner eigenen Aussage eine gute Erziehung und die Liebe zu seinen Schülern. Der Kampf zwischen Geist und Herz ist nun endlich nach jahrelangem Ringen beendet, F. hat den Glauben wiedergefunden und ruft freudig aus: „Haec requies mea in saeculum saeculi.“ Möge nun Cristoforo Bonavino für viele Irrende, die seinen Spuren nachgingen, der Führer zur Wahrheit werden!

B
3
P75
Bd.2

Philosophisches Jahrbuch

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY